

DAS ERSTE PAAR UND DIE POSTMODERNE
STUDIE ZUR URSPRÜNGLICHEN BEZIEHUNG UND ABHÄNGIGKEIT
DER GESCHLECHTER IN DER LEBENSWELT
DER GEGENWART

von

JACQUELINE BEE

eingereicht gemäss den Anforderungen
für den akademischen Grad eines

DOKTORS DER THEOLOGIE

im Bereich

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

an der

UNIVERSITÄT VON SÜDAFRIKA

BETREUER: Prof. Dr. Erasmus van Niekerk
CO-BETREUER: Prof. Dr. Eberhard Hahn

Februar 2008

THE FIRST COUPLE AND POSTMODERNITY

STUDY OF THE ORIGINAL RELATION AND DEPENDENCE
OF THE GENDERS IN POST-MODERN
EVERYDAY LIFE

by

JACQUELINE BEE

submitted in accordance with the requirements
for the degree of

DOCTOR OF THEOLOGY

in the subject

SYSTEMATIC THEOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

PROMOTER: Prof. Dr. Erasmus van Niekerk

JOINT PROMOTER: Prof. Dr. Eberhard Hahn

February 2008

ZUSAMMENFASSUNG

Am Beginn der Menschheit steht das von Gott erschaffene Paar, in der Postmoderne ist es das aufgeklärte, autonome Individuum. Eine Diskrepanz zwischen ursprünglicher Schöpfungsintention und der postmodernen Lebenswelt wird deutlich. Denn Mann und Frau wurden auf eine ganzheitliche Lebensgemeinschaft hin erschaffen, die nicht nur den trinitarischen Gott widerspiegeln soll, sondern für einen gelingenden Lebensvollzug um die konstitutive Notwendigkeit der Gebundenheit des Geschöpfes an seinen Schöpfer weiss. Das Bewusstsein, dass der Mensch nur in dieser existentiellen Verankerung zum wahren Mann- oder Frausein befähigt wird, ist in der aufgeklärten Postmoderne, primär durch deren zentrales Merkmal, der Absolutsetzung von Freiheit, abhanden gekommen. Erschwerend kommt die Ablehnung der (ontologischen) Sündhaftigkeit hinzu, was nicht nur das Heilsgeschehen *per se* obsolet werden lässt, sondern zugleich die Wiederherstellung der Beziehung zu Gott als Quelle allen Lebens *a priori* verunmöglicht. Damit verschliesst sich das postmoderne Individuum aber gleichzeitig die Möglichkeit zur Annäherung an die Schöpfungsintention von Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter durch die in Jesus erlangte, endgültige Überwindung der Sünde und deren Konsequenzen.

Das Wissen um die Intention Gottes mit Mann und Frau ist deshalb so entscheidend, weil vom Vorhandensein eines schöpferisch bedingt angelegten anthropologischen Grundskriptes ausgegangen wird, welches die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter entscheidend prägt.¹ Das Geschlechterverhältnis ist also nicht beliebig und folgenlos veränderbar, resp. den sozio-kulturellen Vorgaben und Erwartungen anpassbar, eben weil dessen Kern unveränderbar ist. Dem steht jedoch das postmoderne Verständnis gegenüber, welches die Geschlechteridentität des evolvierten Primaten als reine sozio-kulturelle Konstruktion und damit als beliebig modellier- und veränderbar versteht. Genau in dieser Diskrepanz zwischen unaufhebbarem anthropologischem Grundskript einerseits und der vermeintlich gänzlichen Beliebigkeit des Geschlechterverhältnisses andererseits liegt ein zentraler Grund für die heute stark problembelasteten Ehen.

¹Der Begriff der Determinierung wird bewusst vermieden, da er zu sehr als absolutes Vorgegebensein der Geschlechteridentität missverstanden werden könnte.

SUMMARY

At the beginning of humanity we find man and woman as a couple created by God; in post-modern society, however, this place is taken by the enlightened individual. The discrepancy is evident. Man and woman were created for a life-long marriage which was not only to reflect the triune creator but which was anchored in the dependence on the creator as a constitutive necessity for building a solid, successful and lifelong marriage. This awareness of the fundamental necessity of God as the creator of man has been lost in post-modern society. Instead we find the claim for absolute freedom, linked to the negation of the ontological sinfulness of man. It is obvious that such negation makes the cross and resurrection of Jesus Christ by which sin is finally overcome superfluous, rendering the re-establishment of the relationship between God and man impossible. But it is by this grounding in God the creator and redeemer alone that man and woman will understand marriage in its originally intended depth and fullness.

The present study has resulted in discerning a fundamental, God-given anthropological script which defines both relation and dependence of man and woman; this implies that these fundamental elements cannot be deliberately transformed and/or adapted to various socio-cultural norms and expectations. However, the post-modern understanding of gender presents itself in clear opposition to this creational view. Nowadays, gender identity is seen solely as a socio-cultural structure and therefore subject to unlimited changes and modifications. In this study, one main reason for the instability of marriages in post-modern society has been discerned in the discrepancy between the permanent anthropological basic script and the apparent variability of the relation and dependence between man and woman. The negation of God the creator *and* redeemer proves to be of equal importance, as it is only through and in *him* that the basic script for marriage can be realized in its originally intended all-embracing dimension.

KEY TERMS: Gender dependence; Gender relation; Marriage; Couple theory; Ontological complementarity; Functional complementarity; Gender specific order; Trinity; Consequences of the fall; Consequences of cross and resurrection on marriage; Gender relation and dependence in post-modern society

CANDIDATE STATEMENT

I declare that

“Das erste Paar und die Postmoderne.

Studie zur ursprünglichen Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der Lebenswelt der Gegenwart”

„The First Couple and Postmodernity.

Study of the Original Relation and Dependence of the Genders in Post-Modern Everyday Life”

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

Jacqueline Bee

Konolfingen, February 2008

INHALTSVERZEICHNIS

0. VORWORT	9
1. EINLEITUNG	10
2. GRUNDLEGENDES ZUR UNTERSUCHUNG	12
2.1 FORSCHUNGSINTERESSE UND HYPOTHESEN	12
2.1.1 <i>Forschungsinteresse</i>	12
2.1.2 <i>Hypothesen</i>	12
2.1.3 <i>Überblick über diverse schöpfungstheologische Deutungsmodelle</i>	15
2.2 ZUM VERSTÄNDNIS DER BIBEL	18
2.2.1 <i>Die Bibel als wahres Wort Gottes.....</i>	19
2.2.2 <i>Dekonstruktion der Bibel als Wort Gottes durch die Aufklärung.....</i>	21
2.2.3 <i>Glaube und Vernunft – (k)ein Widerspruch?</i>	24
3. ZUR ERSCHAFFUNG DES MENSCHEN ALS GESCHÖPF GOTTES	26
3.1 ERSCHAFFUNG DES MENSCHEN	27
<i>Exkurs: Zur Interpretation des Plurals in Gen 1,26</i>	31
3.1.1 <i>Erschaffung des Mannes.....</i>	32
3.1.2 <i>Erschaffung der Frau.....</i>	34
3.1.3 <i>Segnung von Mann und Frau als Paar.....</i>	41
3.2 AUS DER GÖTTLICHEN ERSCHAFFENHEIT RESULTIERENDE, DEM MENSCHSEIN INHÄRENTE ASPEKTE	44
3.2.1 <i>Ökonomisch-funktionale Aspekte</i>	44
3.2.2 <i>Aspekte der Beziehung</i>	48
3.2.3 <i>Aspekte der Abhängigkeit.....</i>	60
3.3 FAZIT	66
4. DIE ZENTRALEN, SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCH DEM MENSCHSEIN INHÄRENTEN ASPEKTE IM LICHT DER TRINITÄT ALS URSPRUNG UND MODELL VON BEZIEHUNG UND ABHÄNGIGKEIT DER GESCHLECHTER.....	69
4.1 ASPEKTE DER BEZIEHUNG	70
4.1.1 <i>Gottes Sein als Sein in Beziehung</i>	70
4.1.2 <i>Kommunikation.....</i>	71
4.1.3 <i>Liebe</i>	72
4.1.4 <i>Treue</i>	75
4.1.5 <i>Wahrheit.....</i>	77
4.1.6 <i>Freiheit</i>	78

4.2 ASPEKTE DER ABHÄNGIGKEIT	79
4.2.1 <i>Aus der Diversität und Differenzierung resultierende funktionelle Ordnung</i>	79
4.2.2 <i>Komplementarität</i>	81
4.2.3 <i>Ontologische Äquivalenz.....</i>	83
4.3 FAZIT	84
5. DER MENSCH DURCH DEN SÜNDENFALL KORRUMPIERT	86
5.1 KONSEQUENZEN DES SÜNDENFALLS AUF DAS MENSCHSEIN AN SICH	90
5.1.1 <i>Scham</i>	91
5.1.2 <i>Flucht vor Gott aus Furcht vor Gott</i>	92
5.1.3 <i>Ablehnung der Eigenverantwortung für die Sünde</i>	93
5.1.4 <i>Verlust der Freiheit durch Gebundenheit an die Sünde.....</i>	94
5.1.5 <i>Entstehung des Gewissens.....</i>	95
5.1.6 <i>Einbrechen des (dreifachen) Todes in die menschliche Existenz...97</i>	
5.1.7 <i>Grundlegende Beeinträchtigung der Beziehungen.....</i>	100
5.2 AUS DER GÖTTLICHEN STRAFE RESULTIERENDE KONSEQUENZEN FÜR DIE FRAU	103
5.2.1 <i>Schmerzen bei der Geburt</i>	103
5.2.2 <i>Verlangen nach dem Mann</i>	104
5.2.3 <i>Beherrschung durch den Mann</i>	104
5.3 AUS DER GÖTTLICHEN STRAFE RESULTIERENDE KONSEQUENZEN FÜR DEN MANN	106
5.3.1 <i>Der Erdboden wird verflucht</i>	106
5.3.2 <i>Die Arbeit wird zur Mühsal.....</i>	107
5.3.3 <i>Hierarchisches Gefälle in der Beziehung zur Frau</i>	107
5.4 FAZIT	108
6. ERNEUERUNG VON BEZIEHUNG UND ABHÄNGIGKEIT DER GESCHLECHTER DURCH DAS HEILSGESCHEHEN IN JESUS CHRISTUS.....	109
6.1 ERNEUERUNG DER BEZIEHUNGEN	110
6.1.1 <i>Zur Bedeutung des Heilsgeschehens für die Beziehung zu Gott .</i>	110
6.1.2 <i>Zur Bedeutung des Heilsgeschehens für die</i>	
<i>Geschlechterbeziehung.....</i>	113
<i>Exkurs: Zur Bedeutung von Lehre und Wirken Jesu für das biblische Verständnis der Frau.....</i>	113
6.2 ERNEUERUNG DER ABHÄNGIGKEIT	120
6.2.1 <i>Einheit in Christus unter Wahrung der schöpfungsintendierten</i>	
<i>Geschlechterrollen</i>	120

6.2.2 Betonung von Gleichwertigkeit und sozialer Gleichstellung der Frau.....	122
6.2.3 Erneuerung der ursprünglichen Ordnung der Geschlechter.....	125
6.3 FAZIT	130
7. DIE ZENTRALEN, SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCH DEM MENSCHSEIN INHÄRENTEN ASPEKTE VON BEZIEHUNG UND ABHÄNGIGKEIT IN DER POSTMODERNEN LEBENSWELT	132
7.1 GRUNDZÜGE DER POSTMODERNEN GESELLSCHAFT	132
7.1.1 Begriffliche Annäherung	132
7.1.2 Charakteristische Merkmale	133
7.2 ZU DEN SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHEN ASPEKTEN DER BEZIEHUNG	143
7.2.1 Beziehung zu Gott: Sehnsucht nach Religiosität unter Negierung des Schöpfergottes und Retters.....	143
7.2.2 Beziehung der Geschlechter: Diskrepanz zwischen Wunsch und Wirklichkeit	147
7.3 ZU DEN SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHEN ASPEKTEN DER ABHÄNGIGKEIT	169
7.3.1 Abhängigkeit von Gott: Revitalisierung der Religion und Privatisierung der selbstgesetzten Religiosität	169
7.3.2 Abhängigkeit der Geschlechter: Absolutsetzung von Egalität, Unabhängigkeit und Selbstbestimmung	172
7.4 FAZIT	188
8. FORSCHUNGSERGEBNISSE	192
8.1 ANTHROPOLOGISCHES GRUNDSKRIFT UND NOTWENDIGKEIT EINER ERNEUERUNG DURCH DAS HEILSGESCHEHEN.....	194
8.1.1 In Bezug auf die Beziehung der Geschlechter	199
8.1.2 In Bezug auf die Abhängigkeit der Geschlechter.....	201
8.2 ÜBERPRÜFUNG DER HYPOTHESEN.....	205
8.3 ERÖFFNUNG WEITERER FORSCHUNGSFELDER	207
9. ABSCHLIESSENDE REFLEXION	209
10. VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN	211
11. BIBLIOGRAPHIE	212
CURRICULUM VITÆ	248

0. VORWORT

Verschiedene Personen haben massgeblich zum erfolgreichen Abschluss der vorliegenden Studie beigetragen. An sie alle ergeht an dieser Stelle ein herzliches ‚Merci‘. Als erstes sei Professor Erasmus van Niekerk erwähnt, der sich als Hauptbetreuer zur Verfügung gestellt und es mir ermöglicht hat, die Arbeit auf Deutsch zu verfassen. Um das Vorgehen persönlich besprechen zu können hat er es nicht gescheut, auf einer Europareise den weiten Weg nach Bern unter die Räder zu nehmen. Es scheint nicht übertrieben, ein solches Engagement als einzigartig zu würdigen; dafür sei ihm an dieser Stelle nochmals ganz herzlich gedankt. Als Co-Betreuer konnte ich Professor Eberhard Hahn gewinnen, der die Arbeit auf umsichtige Art und Weise begleitet und sehr viel zu deren erfolgreichen Abschluss beigetragen hat. Er hat mich wo nötig vor inhaltlichen Um- und Abwegen bewahrt, mir aber gleichzeitig grosse Freiheit für meine eigene Sichtweise gelassen. An ihn, aber auch an seine Gattin für ihre Gastfreundschaft während den langen Kolloquien, ergeht ein ganz besonders herzliches ‚Merci‘. Erwähnen möchte ich auch Dr. Markus Piennisch, der sich bereits während meines Studiums stets die Zeit für die Beantwortung all meiner tausend Fragen genommen hat, woraus sich jeweils sehr spannende und aufschlussreiche Gespräche ergeben haben. Auch die vorliegende Studie hat er durch sein Fachwissen bereichert und – sei es persönlich oder per E-Mail – immer die Zeit gefunden, meine Fragen zu beantworten. Für diesen ausserordentlichen Einsatz danke ich ihm ganz herzlich. Danken möchte ich auch Dr. Christian Herrmann, Bibliotheksrat der Universität Tübingen, für seine wertvollen Literaturhinweise. Ein besonderer Dank ergeht natürlich an meine Familie und meine Freunde, die während der gesamten Zeit im Gebet für das Vorschreiten und Gelingen dieser Arbeit vor Gott eingestanden sind. Aber auch ihre moralische und vielfach ganz praktische Unterstützung haben das Arbeiten immer wieder von neuem angespornt.

Der grösste Dank gilt jedoch meinem Herrn und Heiland Jesus Christus. Letztenendes hat Er alleine den Weg für alles geebnet und mir zur richtigen Zeit die richtigen Personen zur Seite gestellt. Das Vorliegen dieser Arbeit ist ein handfester Beweis dafür, dass *durch Ihn alles* möglich ist (vgl. Phil 4,14). Möge diese Arbeit denn auch in erster Linie zu Seiner Verherrlichung dienen.

1. EINLEITUNG

Niemals zuvor wurde so viel über Geschlechterfragen geforscht und über die Komplexität von Beziehungen nachgedacht und diskutiert wie in der Gegenwart. Und trotzdem: „rien n'est clair. Moins que jamais“ (Pelletier „Le mariage des chrétiens ...“, 156) – die Dinge sind unklarer denn je. Eben dies ist das grundlegende Anliegen der vorliegenden Studie, nämlich einen Beitrag zur Erhellung des Geschlechterverhältnisses im Allgemeinen und der Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau als Paar² im Besonderen zu leisten. Dazu soll im Sinne einer phänomenologischen Annäherung nach dem schöpfungsintendierten, ontologischen Kern der Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau gefragt werden. Es geht dabei nicht um den Versuch einer Definition der, auf einer höheren Ebene angesiedelten Frage nach typisch Weiblichem und/oder typisch Männlichem, sondern um die Erforschung des *Kerns* des Mann- und Frauseins im Blick auf die Paarbeziehung. Es soll ansatzweise versucht werden, eine schöpfungsintendierte Theorie, oder besser gesagt Anthropologie des (Ehe-)Paares unter Berücksichtigung des Sündenfalles sowie des Heilsgeschehens zu erarbeiten, welche abschliessend der postmodernen Lebenswelt zur Seite gestellt wird. Die Studie wird auch die Lebenswelt der Postmoderne miteinbeziehen, was den interdisziplinären Ansatz erkennen lässt, der sich durch die Themenstellung bedingt. Auch wenn die Untersuchung der Schöpfungsintention für die Paarbeziehung primär aus *theologischer* Perspektive erfolgt, kommt die Beantwortung der zentralen Fragestellung in Bezug auf die postmoderne Lebenswelt nicht um eine teilweise sozio-psychologische Herangehensweise herum. Es wird sich zeigen, dass gerade dies eine grosse Bereicherung für die Erhellung des Geschlechterverhältnisses darstellt.

Wenn Soziologen beklagen, dass die Frage nach dem Geschlechterverhältnis in Paarbeziehungen kaum gestellt wird (vgl. Burkart/Koppetsch „Geschlecht und Liebe...“, 432), scheint das auch auf die Theologie zuzutreffen. Besonders in der wissenschaftlichen Literatur zur Schöpfung ist diesbezüglich ein erstaunliches Manko festzustellen; dass ein *Paar* am Beginn der Menschheit

²Wenn im Folgenden der Begriff des Paares verwendet wird, dann ausschliesslich im Sinne einer heterosexuellen Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau.

steht, wird kaum aufgenommen. Dies ist ein weiterer wichtiger Grund, weshalb die Frage nach dem (ersten) Paar der vorliegenden Studie zugrunde liegt.

Nachdem im zweiten Kapitel die Grundlagen zur Studie erläutert werden, wozu auch das Verständnis der Bibel gehört, wird im dritten Kapitel eine Rekonstruktion der schöpfungsintendierten Konzeption von Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter angegangen. Dabei steht die Erschaffung von Mann und Frau im Mittelpunkt sowie die daraus resultierenden, dem Menschsein inhärenten Aspekte, welche den nachfolgenden Darlegungen im Sinne eines normativen Grundrasters zugrunde gelegt werden. Im vierten Kapitel wird der Frage nachgegangen, ob die Erschaffenheit des Menschen als Ebenbild Gottes Konsequenzen auf das Geschlechterverhältnis hat und, wenn ja, welche. Dazu wird erforscht, ob die zuvor herausgearbeiteten, für das Menschsein konstitutiven Aspekte auf den trinitarischen Gott als Schöpfer von Mann und Frau zurückreflektiert werden können oder nicht. Das darauffolgende Kapitel beschäftigt sich dann mit dem Sündenfall und dessen Konsequenzen auf das Menschsein an sich, sowie die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter im Besonderen. Es wird danach gefragt, inwieweit die Sünde Sein und Lebensvollzug des Paares beeinträchtigt. Von besonderer Tragweite für ein adäquates Verständnis des Menschen ist das Heilsgeschehen in Jesus Christus. Aus diesem Grund wird im sechsten Kapitel eingehend auf dessen Auswirkungen eingegangen. Es wird aufgezeigt, welchen Einfluss das Geschehen auf Golgatha vor allem auf die Ehe hat und inwieweit es das Paarverhältnis beeinflusst.

Wie im Titel anklingt, soll die ursprüngliche Schöpfungsintention der Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau der postmodernen Lebenswelt zur Seite gestellt werden, um dadurch zu einem besseren Verständnis der heutigen, stark Problem belasteten Paarverhältnisse zu gelangen. Da die Formulierung einer grundlegenden, schöpfungsintendierten Anthropologie des Paares angestrebt wird, wird es interessant sein, eine solche – falls es sie denn tatsächlich geben sollte – dem heutigen Verständnis von Geschlechterdifferenzierung und Geschlechteridentität zur Seite zu stellen. Denn diese gelten in der Postmoderne als rein sozial konstruiert, in dem Sinne, dass nichts mehr vorgegeben, hingegen alles möglich ist, kurz gesagt: dass „[a]lles unter der Sonne ... wandelbar“ (Lüpke „Lebensverheißung und Lebensformen ...“, 144) ist. Aber ist dem tatsächlich so?

2. GRUNDLEGENDES ZUR UNTERSUCHUNG

2.1 Forschungsinteresse und Hypothesen

2.1.1 *Forschungsinteresse*

Die Motivation, aus theologischer Perspektive nach der *ursprünglichen* Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter zu fragen wuchs während des Studiums zweier interdisziplinärer Hauptfächer: der Sozialen Verhaltenswissenschaften sowie der biblisch-systematischen Theologie. Diese Fächerkombination ermöglichte es, sich der Frage nach dem Menschen nicht nur vor dem Hintergrund der ursprünglichen, biblisch-schöpfungstheologischen Perspektive anzunähern, sondern bedingte gleichzeitig eine sozio-psychologische Auseinandersetzung, vor allem mit dem Geschlechterverhältnis von Mann und Frau in der postmodernen Lebenswelt.

Im Laufe der Zeit traten in beiden Bereichen immer deutlichere Divergenzen zutage, was die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter anbelangt. Daraus resultierten zahlreiche Fragen, wie: waren Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter ursprünglich so intendiert, wie sie sich in der Gegenwart manifestieren? Lässt sich aus dem Schöpfungsbericht eine göttliche Intention für das Zusammenleben von Mann und Frau ableiten? Wenn ja, welches sind die Konsequenzen für das Geschlechterverhältnis in der postmodernen Lebenswelt? Solche und zahlreiche weitere Fragen haben zur vorliegenden Studie geführt, deren zentrales Bestreben es denn auch ist, mit den Forschungsergebnissen mögliche Erklärungsansätze für die heute stark Problem und Konflikt beladenen Paarbeziehungen zu liefern. Zugleich können die Erkenntnisse Gedankenanstöße für Seelsorge und (Paar-)Therapie liefern, welche eine bewusstere, schöpfungstheologische Herangehensweise zur Bewältigung paarspezifischer Probleme in Seelsorge und Therapie ermöglichen.

2.1.2 *Hypothesen*

Wie an anderer Stelle noch ausgeführt werden wird, liegt dieser Studie das Verständnis des Schöpfungsberichtes als erzählte Wahrheit zugrunde. Die Schilderungen von Gen 1,26 bis 2,25 nehmen denn auch einen breiten Raum ein, steht in ihnen doch die Entstehung des Menschen im Mittelpunkt. Mann

und Frau sind keine Zufallsprodukte ohne Ursprung und Ziel, sondern sie sind – wie aus Gen 1,26 hervorgeht – das Resultat einer vorgängigen, spezifischen göttlichen Intention. Dieser Vers legt denn auch dar, dass der Mensch *von Gott* und zudem auf eine spezifische *Art und Weise* hin erschaffen worden ist. Das leitet zur *ersten Hypothese* über: es wird davon ausgegangen, dass sich aus dem Schöpfungsbericht eine *bestimmte, grundlegende Art und Weise* von Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau als Paar ableiten lässt. Oder anders gesagt: die Schilderungen zur Erschaffung des Menschen lassen ein schöpfungsintendiertes ‚Wie‘ der Geschlechterbeziehung und -abhängigkeit erkennen. Denn wenn dem tatsächlich so wäre, dass die Geschlechteridentität ein rein sozio-kulturelles Konstrukt darstellt (vgl. Nassehi „Geschlecht im System...“, 80f; Karle 2006, 51.79), bleibt folgende Frage unbeantwortet: weshalb kommen Studien wiederholt zum, für die Forschenden offenbar frustrierenden Schluss, dass der Kern der geschlechtsspezifischen Person eine unerwartete Unveränderbarkeit aufweist (vgl. u.a. Zulehner/Volz 1998, 15)? Weshalb hat der Mensch als evolvierter Primat – als welcher er in der Gegenwart hauptsächlich betrachtet wird (vgl. Darwin 1964, 22; Bosshard 1985, 42; Ayala „The Theory of Evolution: Recent Successes and Challenges“, 59) – der bis anhin offenbar bestens mit der Weiter- und Höherentwicklungen zurecht gekommen ist, nun so grosse Mühe, sich an die postmodernen Gegebenheiten anzupassen? Ist das ausschliesslich mit einer Maladaptation zu erklären? Sollte es hingegen tatsächlich eine schöpfungsintendierte Anthropologie des Paares geben, würde das dem Geschlechterverhältnis ein spezifisches, unaufhebbares ‚Wie‘ zugrunde legen, was zur *zweiten Hypothese* überleitet: wenn ein solches vorhanden wäre, würde dies von entscheidender Bedeutung für die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der Postmoderne sein. Aber wie und auf welche Weise wirkt sich das aus? Wäre es möglich, daraus gleichzeitig Ansätze zur Erklärung und Überwindung der heute stark Problem beladenen Paarbeziehungen abzuleiten und, wenn ja, welche?

Zur Überprüfung dieser beiden Hypothesen ist die Einbettung in einen weiteren Kontext notwendig. Das heisst, dass nicht nur auf die Erschaffung von Mann und Frau eingegangen werden kann; vielmehr ist die Tatsache vorauszusetzen, dass beide als *Ebenbild Gottes* erschaffen worden sind. Damit ist auch ein Blick auf seinen trinitarischen Schöpfer erforderlich. Lassen sich im Men-

schen Elemente benennen, welche auf seine Ebenbildlichkeit verweisen? Hat die trinitarische Seinsweise Gottes irgendeinen praktischen Einfluss auf den Lebensvollzug von Mann und Frau als Ehepaar? Da die zweite Hypothese die postmoderne Lebenswelt im Blick hat, ist es für ein adäquates Verständnis des Menschen in der Gegenwart im Weiteren von grosser Bedeutung, die seit der Schöpfung erfolgten, theologisch existentiell wichtigen Geschehnisse miteinzubeziehen. So wird denn sowohl nach dem Sündenfall als auch dem Heilsgeschehen in Jesus Christus, wie auch den jeweiligen Konsequenzen zu fragen sein. Denn diese umfassen einschneidende Folgen für das Menschsein an sich, das Verhältnis zu Gott (vgl. Gen 3; Röm 5,1), sowie zum Mitmenschen (vgl. u.a. Gal 4,5) und zur Natur. Inwiefern hat der Sündenfall das Geschlechterverhältnis beeinflusst? Können spezifische Auswirkungen resp. Veränderungen benannt werden? Wie gestaltet sich die postlapsarische Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter im Vergleich zur prälapsarischen? Das Heilsgeschehen und dessen Konsequenzen auf das Menschsein sind von zentraler Bedeutung. Wie präsentiert sich das Geschlechterverhältnis seither? Welche konkreten Auswirkungen haben Tod und Auferstehung für das eheliche Miteinander von Mann und Frau?

Abschliessend wird der Blick auf die Postmoderne gerichtet. Dabei ist es vorgängig notwendig, einige charakteristische Merkmale herauszuarbeiten, bevor der Frage nachgegangen werden kann, wie Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der postmodernen Lebenswelt gelebt werden. Wie präsentieren sie sich, wenn sie den vorausgehenden Erkenntnissen von Schöpfungsintention, Sündenfall und Heilsgeschehen zur Seite gestellt werden? Können Ähnlichkeiten und/oder Divergenzen festgemacht werden? Ist im heutigen Geschlechterverhältnis die ursprüngliche Schöpfungsintention erkennbar oder hat es sich davon gelöst? Die Beantwortung solcher und anderer Fragen wird im Kapitel zur Postmoderne im Mittelpunkt stehen; diese Erkenntnisse werden daraufhin den vorangehenden Forschungsergebnissen zur Seite gestellt.

Die Fülle der zu bearbeitenden Themen bedingt es, jedes thematische Hauptkapitel mit einem Fazit abzuschliessen. Darin sollen die wichtigsten Erkenntnisse zusammengefasst werden, was nicht nur einer besseren Lesbarkeit, sondern in erster Linie einer schrittweisen und verdichteten Darlegung der Forschungsergebnisse dienen soll. Zudem erleichtern diese Fazits die Entfaltung

eines Kapitel übergreifenden ‚roten Fadens‘, welcher bei den übergeordneten Forschungsergebnissen am Schluss der Studie aufgenommen und abgeschlossen wird.

2.1.3 Überblick über diverse schöpfungstheologische Deutungsmodelle³

2.1.3.1 Psycho-organisches Deutungsmodell

In diesem Deutungsmodell, das von einer atheistischen und weltlich-immanenten Sichtweise dominiert wird, ist die gesamte Schöpfung – also auch der Mensch – Produkt natürlicher Prozesse. Gott, falls es einen solchen denn überhaupt geben sollte, ist ein Konstrukt menschlicher Imagination. Vor diesem Hintergrund werden Geschlechterkonstruktion und -beziehung als evolutionistisches Kontinuum verstanden, was darin mündet, dass es kaum Anhaltspunkte für ein Verständnis der Geschlechter, deren Struktur und Beziehung sowie das Rollenverständnis von Mann und Frau vorgibt.

2.1.3.2 Theistisch-evolutionäres Deutungsmodell

Das theistisch-evolutionäre Deutungsmodell geht davon aus, dass sämtliche Prozesse innerhalb der Schöpfung von einem Gott angestoßen worden sind und von diesem im Sinne einer *creatio continua* gesteuert werden. Das hat zur Folge, dass der gesamte Schöpfungsprozess als auf einer evolutionistischen Intention basierend verstanden wird, wobei die von Gott erschaffene Welt als Ausgangspunkt zur schrittweisen Weiterentwicklung dient. So entstanden aus dem ursprünglichen Ursumpf in einem stufenweisen Prozess nach und nach auch menschliche Wesen. Durch verschiedene Stadien hindurch haben sich diese zum Primaten und bis hin zum *Homo Sapiens* entwickelt. Vor diesem Hintergrund zeigt das Verständnis von Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter ein ähnliches Entwicklungsmuster wie die *creatio continua*, die als Triebkraft dieses Deutungsmodells dient.⁴

³Die Ausführungen zu diversen schöpfungstheologischen Deutungsmodellen basieren auf einem Schreiben von Professor Erasmus van Niekerk (University of South Africa) an die Verfasserin vom 9. März 2007. Für seine Erlaubnis zu dessen Verwendung im Rahmen dieser Arbeit sei ihm an dieser Stelle herzlich gedankt.

⁴Durch eine mystische Interpretation des Schöpfungsberichtes wird der Mensch nicht nur seiner einzigartigen, auf Gott verweisenden Existenz beraubt, sondern es wird zugleich dessen Gottes-, Selbst- und Weltverständnis verzerrt. Als Konsequenz wird Gott als Schöpfer in

2.1.3.3 Kreationistisches Deutungsmodell

Diesem Deutungsmodell liegt einerseits die *creatio ex nihilo* zugrunde. Andererseits werden die in Genesis 1-3 dargelegten Schöpfungsakte als tatsächliche Schilderungen des göttlichen Handelns an und mit der Schöpfung verstanden. Daraus wird das *Was*, *Wie*, *Wo* und *Wann* der göttlichen Erschaffung von Himmel und Erde ersichtlich. Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter spiegeln sich demnach in normativem Sinne im Schöpfungstext und dienen als umfassendes Orientierungsraster für den konkreten Lebensvollzug von Mann und Frau in der Gegenwart.

2.1.3.4 Dynamisch-hermeneutisches Deutungsmodell

Aus Perspektive des dynamisch-hermeneutischen Deutungsmodells liegt der Schöpfung nicht eine göttliche Intention zugrunde, sondern sie wird als dynamischer Prozess verstanden, der sich schrittweise aus den biblischen Schilderungen zum Beispiel der Königsherrschaft, des Priester- und Prophetentums erschliesst. Unauflösbar verquickt ist dieser Prozess mit den Geschehnissen und der kontinuierlichen Entwicklung der Schöpfung zahlreicher Universen, des Heilsgeschehens, des Zerreißens des Vorhangs im Tempel sowie der Auferstehung Jesu. Der Heilige Geist dient als göttliche Antriebskraft des kontinuierlichen Erneuerungsprozesses, welcher auf die endgültige Erfüllung der biblischen Verheissungen zustrebt.

Dieses Modell basiert auf dem Verständnis der zentralen göttlichen Schöpfungstaten als *creatio continuata*. Schöpfung, Tod und Auferstehung Jesu, Erneuerung durch den Heiligen Geist und endgültige Umwandlung sind keine Dogmen sondern Kraftquelle des täglichen Lebens und Erlebens. Allen vier Haupttaten Gottes kommt damit eine äquivalente Bedeutung für den umfassenden Lebensvollzug und den persönlichen Glauben zu, also auch für die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter. Das Wissen um Gottes grosse Taten von Schöpfung, Versöhnung und endgültiger Erneuerung erschliesst sich im

eine unerreichbare Distanz zum Geschöpf gerückt; er wird zu einer fernen, undefinierbaren Grösse, was eine Verwässerung der unmittelbaren Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf zur Folge hat. Gen 1,27 als tatsächlicher göttlicher Schöpfungsakt verstanden, verleiht dem Menschen eine besondere Würde, die nicht nur durch die Freiwilligkeit des göttlichen Entschlusses zur Erschaffung des Menschen, sondern auch durch die damit intendierte *relationale* Dimension verstärkt wird.

Sinne einer hermeneutischen Spirale primär aus der Bibel; aber auch durch das, durch den Heiligen Geist ermöglichte Bewusstsein des Eingebettet-Seins und des alltäglichen Erlebens der göttlichen Taten. Durch dieses Erleben und praktische Hineingenommen-Werden weitet sich das Verständnis der biblischen Texte, was eine Annäherung an das Verständnis des *Wie*, *Was*, *Wo* und *Wann* der göttlichen Taten, wie es vom Verfasser der biblischen Texte intendiert war, ermöglicht. Diesem nicht evolutionistischen Deutungsmodell liegt das Bekenntnis zugrunde, dass *alles* Gottes Werk ist. Das bedeutet, dass die Menschen vor drei bis vier Millionen Jahren entstanden sind, die Erde folglich Millionen von Jahren alt ist und dass sich die Entstehensprozesse der zahlreichen Universen auf Jahrmilliarden erstrecken.

Im dynamisch-hermeneutischen Deutungsmodell kann es in der Frage nach Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter keine Gewissheit geben, weil diese durch das Heilsgeschehen einem ständigen ontologischen Veränderungsprozess unterliegen. Gleichzeitig besteht auch kein gesichertes Wissen, was die Qualität des durch den Heiligen Geist angetriebenen Veränderungsprozesses der gesamten Schöpfung anbelangt.

2.1.3.5 Trinitarisches Deutungsmodell

Das trinitarische Deutungsmodell basiert auch auf der *creatio ex nihilo*; der trinitarische Gott hat in weiser Vorsehung Strukturen, Rollen, Beziehungen und Prozesse in und durch die Schöpfung erschaffen, die er nun erhält und fördert. Der Unterschied zum kreationistischen Deutungsmodell liegt darin, dass der Trinität entscheidende Bedeutung für das Verständnis von Gottes Schöpfung und den biblischen Schriften über alles Erschaffene zukommt; Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter können nur aus trinitarischer Perspektive richtig verstanden werden. Aus dieser Perspektive wird die Bibel als wahres Wort Gottes verstanden und interpretiert.

Die Unterschiedlichkeit der Deutungsmodelle ist eindrücklich. Es erstaunt daher nicht, dass damit auch die Interpretation von Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter zum Teil stark divergiert. Das untermauert die Wichtigkeit, im Folgenden das, der vorliegenden Studie zugrunde liegende Verständnis der Bibel darzulegen, zumal dieses die Stossrichtung der Forschungsarbeit vorgibt.

2.2 Zum Verständnis der Bibel

Das Leben ist – ohne zu tief nachzuforschen – auch ohne Gott erklärbar geworden (Schumacher „Der moderne Mensch und sein Weg zum dreieinigen Gott“, 9). Die heutige (westliche) Weltansicht wird denn auch durch ein naturwissenschaftliches, aufklärerisches und evolutionistisches⁵ Denken dominiert (vgl. Pannenberg „Die Frage nach Gott als Schöpfer ...“, 12; Bosshard 1985, 11; Ayala „The Theory of Evolution: Recent Successes and Challenges“, 59). War zu reformatorischer Zeit nicht nur das Recht von Gott zu *reden*, sondern auch die *Existenz* Gottes eine Selbstverständlichkeit, ist es demgegenüber in der Gegenwart nicht nur problematisch, überhaupt von ihm zu reden, sondern eine Argumentation, die auf der Selbstverständlichkeit der Existenz Gottes basiert, ist gar nicht mehr denkbar (Ebeling 1990, 263.281).⁶ Als Konsequenz verliert auch die Bibel als wahres Wort Gottes an und für den Menschen ihre Relevanz.

⁵Die schöpferlose Evolutionslehre, die durch Darwin (1809-1882) zum Durchbruch gelangte (Wuketits 1998, 64), ordnet Menschen und Affen den gleichen Vorfahren zu und geht von einer kontinuierlichen Weltentwicklung aus (vgl. Darwin 1964, 22; Bosshard 1985, 42; Ayala „The Theory of Evolution: Recent Successes and Challenges“, 59). Sie kann allerdings die Frage, wann und wo die Menschheit begann, nicht beantworten (Junker 2004, 15). Da die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse folglich keine absoluten Schlüsse zur Entstehungsgeschichte zulassen und Raum für Interpretationen und Theorien offen bleibt (vgl. Junker/Scherer 1998, 20), beruht auch in der Evolutionslehre vieles auf glaubensmässigen Annahmen (vgl. Junker 2004, 12). Wenn demnach Ayala den Begriff der Evolutionstheorie ablehnt, weil es sich seiner Meinung nach um eine anerkannte *Tatsache* handle (vgl. Ayala „The Theory of Evolution: Recent Successes and Challenges“, 60), illustriert dies die Problematik, dass das Verständnis des Menschen als einstmaliger Primat „nicht Faktum aufgrund wissenschaftlicher Forschung [ist], sondern auf einer (stillschweigenden) Konvention der Wissenschaftlergemeinschaft“ (Junker 2004, 8) beruht; dazu müssen zunehmend auch Theologie und die Religionspädagogik gezählt werden (Junker 2004, 5). Diese stillschweigende Konvention wird allerdings unter anderem durch die neusten Forschungsergebnisse des ENCODE Pilot Projektes in Frage gestellt. Die Ergebnisse stellen unter anderem bisherige wissenschaftliche Theorien zur Evolutionsforschung in Frage, was für die Forscher die grösste Überraschung darstellt: „an unexpectedly large fraction of experimentally identified functional elements show no evidence of evolutionary constraint“ (ENCODE Pilot Project „Identification and analysis of functional elements...“, 811). Die Forscher sind ratlos und ringen nach Erklärungen (vgl. ENCODE Pilot Project „Identification and analysis of functional elements ...“, 812f).

⁶Auch die Bedeutung des historischen Jesus für den christlichen Glauben hätte bis zum 17. Jahrhundert niemand in Frage gestellt (Jeremias 1960, 5f). Die zunehmend naturwissenschaftliche Prägung des Weltbildes hat allerdings bereits vor vier Jahrhunderten eingesetzt, wodurch die Theologie und damit die biblische Botschaft als Glaube und daher als für die der Empirie verpflichteten Wissenschaft zunehmend als nicht relevant beurteilt wurde (Hafner „Christlicher Glaube und Naturwissenschaft...“, 132ff). Die theologische Wissenschaft befindet sich, um mit Kierkegaard (1813-1855) zu sprechen, sozusagen in der „Klemme“ (Kierkegaard 1998, 80). Er scheint denn auch mit seiner prophetischen Vermutung Recht gehabt zu haben, dass unter dem zunehmenden Druck der beherrschenden Stellung der Naturwissenschaften die Theologen zaghaft werden würden, „so daß sie nichts anderes wagen, als sich den Anschein zu geben, sie seien auch ein wenig Naturwissenschaftler“ (Kierkegaard 1998, 81).

Die vorliegende Arbeit basiert jedoch auf der Prämisse der Bibel als wahres Wort Gottes, welches praktische Implikationen auch für das Verständnis von Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter umfasst.

2.2.1 Die Bibel als wahres Wort Gottes

Die Rezeption der Bibel als Wort Gottes ist keine Selbstverständlichkeit mehr. Ein schwindendes Interesse seitens der postmodernen Gesellschaft bedeutet jedoch nicht, dass die Bibel deshalb ihren primären Zweck als solches verloren hätte, im Gegenteil: durch die Bibel „spricht Gott zu uns, und wir sprechen zu Gott – auch heute“ (Slenczka „Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot ...“, 128). Auch wenn der Mensch die Kommunikation zu Gott abbricht, bleibt *Gottes* Kommunikationsangebot weiterhin bestehen. Denn die herausragende Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung gründet nicht bloss in seiner einzigartigen Erschaffung, sondern gerade im von Gott *Angesprochen-Sein* (Gen 1,29); er *ist* unaufhebbar in eine persönliche Beziehung zu seinem Schöpfer gesetzt, der ihn in Anspruch nimmt (Thielicke 1972, 252; vgl. Barth 1985, 158).

Trotzdem muss die Glaubwürdigkeit der Bibel in jeder Epoche neu errungen, sie will zu jeder Zeit neu verstanden und gehört werden (vgl. Berger 1999, 69). Doch liegt ihre Glaubwürdigkeit weder in einer Modernisierung (Berger 1999, 4) noch in theologischen Bemühungen, sie aus der Perspektive des „jeweiligen Stand[es] der Welterkenntnis“ (Pannenberg „Die Frage nach Gott als Schöpfer ...“, 84) her neu zu deuten. Vielmehr wurzelt ihre Beglaubigung in ihr selbst, weil sie nicht Menschenwort ist, sondern weil „hier Gott in Person redet“ (Calvin 1984, 25f).⁷ Augustin (354-430) fasst dies in empathischer Weise in die Worte:

O Mensch, was meine Schrift sagt, sage ich! Sie freilich spricht zeitlich, aber mein Wort hat mit Zeit nichts zu schaffen, denn gleichewig ist's wie ich (Augustin 1970, 400).

⁷Als zentrale Stellen seien 2Tim 3,16 und 2Petr 1,20.21 genannt, in welchen die Schrift zum einen als Offenbarungswort Gottes bezeichnet, zum anderen auf den göttlichen Ursprung der Schriftzeugnisse hingewiesen wird. Auch aus den Lehren Jesu geht eindeutig hervor, dass er die Historizität und Autorität des ATs als gegeben ansieht. So nimmt er z.B. in Mt 19,4.5 und Mk 10,6-8 Bezug auf den Schöpfungsbericht in Gen 1,27 und Gen 2,24 und bestätigt dadurch die göttliche Erschaffenheit des Menschen und gleichzeitig die einzig legitime, heteronome und monogame Beziehungsform (vgl. Ryrie 1999, 116ff).

Gerade diese grundlegende Zeitungebundenheit ist es, welche die Bibel auszeichnet. Denn „Gottes Wort ist Gott selbst in seiner Offenbarung“ (Barth 1985, 311).⁸ Durch die kommunikative Selbstoffenbarung wendet sich der ewige Schöpfer durch die zeitlos gültige Bibel mit seinem *Wesen* dem endlichen, als hörendes, das Wort aufnehmendes und darauf reagierenden Menschen zu (vgl. Westermann 1985, 11; Thiele 1996, 30.35; Hempelmann „Was heißt ‚bibeltreu‘? ...“, 41; Buber 1979, 293).⁹ Als „ein von Gott Beanspruchter“ (Barth 1985, 158) und in die Beziehung zu Gott Gestellter ist der Mensch zur Antwort aufgerufen und zwar *ganzheitlich*, das heisst mit seinem ganzen Sein, da Beziehung *per se* bereits ein aufeinander hin- und zugeordnet Sein darstellt (vgl. Buber 1979, 15). Es erstaunt daher nicht, dass das Ob und Wie der menschlichen Reaktion zu einem der wichtigsten Aspekte der Bibel überhaupt zählt, „weil alles Handeln und alles Reden Gottes auf ein Reagieren des Menschen zielt“ (Westermann 1985, 21). Das Wort Gottes will also nicht bloss auf das Kognitive abzielende Lehre sein, sondern es ruft in die persönliche und ganz praktische *Nachfolge* mit Jesus als Versöhner und Vorbild, woraus konkrete Implikationen zum individuellen Lebensvollzug als Christ resultieren. Denn „Christus will jetzt ebenso wenig, wie er es damals wollte, Bewunderer haben, geschweige denn Schwatzköpfe, sondern allein Jünger“ (Kierkegaard 1998, 16).

Wird der Bibel ihr Ursprung und Anspruch, Wort Gottes zu sein, zugestanden, dann wird sie zur „Wasserscheide“ (Vorwort von Padberg von, Lutz E. Holthaus, Stephan in: Schaeffer 1998, 14), wie Fragen nach Ursprung, Zweck und Ziel des Menschen beantwortet werden (Vorwort von Padberg von, Lutz E. Holthaus, Stephan in: Schaeffer 1998, 14). Denn erst die Bibel bringt „unser

⁸Wie das AT unverkennbar aufzeigt, identifiziert Israel seinen Gott unauflösbar mit dessen Selbstoffenbarung in Raum und Zeit. „Asked who God is, Israel's answer is, 'Whoever rescued us from Egypt.' Asked about her access to this God, Israel's answer is, 'We are permitted to call on him by name'“ (Jenson 2001, 44; vgl. u.a. Dt 26,5-9; Gen 12,8).

⁹Eine solch persönliche Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie sie für die Bibel zentral ist, wird durch die Annahme des Schöpfungsberichtes als mündlich tradierte, mythische Erzählung verunmöglicht, wie dies am Beispiel des babylonischen Schöpfungsmythos deutlich wird. Darin existiert keine wertschätzende Beziehung sondern ein despotisches Herr-Diener Verhältnis; der Mensch wird als für die Götter erschaffenen Sklaven betrachtet (vgl. Dietz „Schöpfung und Erhaltung der Welt“, 2).

sonst so verworrenes Wissen um Gott in die richtige Ordnung“ (Calvin 1984, 20).¹⁰

2.2.2 Dekonstruktion der Bibel als Wort Gottes durch die Aufklärung

Die auf philosophischen Grundsätzen basierende Aufklärung hat in besonderer Weise in der Theologie und deren Wissenschaft einschneidende Veränderungen bewirkt (Schmidt „Aufklärung/II. Theologisch“, 605f). Genoss die Bibel vor der Aufklärung uneingeschränkte Glaubwürdigkeit und entsprang das Weltverständnis unangefochten dem biblischen Schöpfungsbericht (Beck 1983, 9), veränderte sich dies durch die neu aufgebrochene Bewegung entscheidend; der Mensch rückte mehr und mehr in den Mittelpunkt.

Mit der Renaissance und der Aufklärung begann das Zeitalter der Anthropologie, das anthropozentrische Zeitalter. Anthropologie im modernen emphatischen Sinn setzt aber eine preisgegebene Theologie voraus und versteht sich als deren Erbe (Moltmann 2005, 140).

Eine Simultaneität war also, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr denkbar. Diverse Faktoren haben – basierend auf dem erwähnten Anthropozentrismus – zur Dekonstruktion der Bibel als Wort Gottes beigetragen. Zentrales Merkmal der Aufklärung ist das kontinuierliche Streben nach intellektueller und praktischer Wahrheit¹¹ (vgl. Schmidt „Aufklärung/II. Theologisch“, 604; Berger 1999, 3). Galt bis zum 16. Jh. Gott und sein Wort als Inbegriff von Wahrheit, begann durch die zunehmende Gewichtung der menschlichen *ratio* eine Subjektivierung des Wahrheitsverständnisses; die Wahrheitsfindung und -definition wurde in den Verantwortungsbereich des Einzelnen verlagert, wodurch logischerweise die Frage nach deren Allgemeingültigkeit obsolet wurde (Pannen-

¹⁰Wird die Aussage des Philosophen Cicero (106-43 v.Chr.) zum ‚höchsten Guten‘ auf Gott den Schöpfer bezogen, trifft sie den Kern der Sache: „schließlich hängt die ganze Auffassung des Lebens von der Definition des höchsten Guten ab, und wer darüber uneins ist, ist über die ganze Auffassung des Lebens uneins“ (Cicero 1995, 173).

¹¹Wenn im Folgenden von Wahrheit die Rede ist, muss zwischen wissenschaftlicher „Lehrwahrheit“ (Berger 1999, 55) und „genuine[r] Wahrheit“ (Berger 1999, 55) unterschieden werden. Kann die Lehrwahrheit auf konventionellem, empirisch-wissenschaftlichem Weg erlangt werden, entzieht sich die genuine Wahrheit – der Lehrwahrheit vorgeordnet – der wissenschaftlichen Prüfbarkeit und ist „religiöse“ (Berger 1999, 56) Wahrheit und enthält aufgrund ihrer Zukunftsgerichtetheit ein eschatologisches Moment (Berger 1999, 56). Im Folgenden steht nicht die Lehrwahrheit im Mittelpunkt des Interesses, sondern die religiöse, dem wissenschaftlichen Zugang entzogene Wahrheit.

berg „Was ist Wahrheit?“, 208.211).¹² Es galt nunmehr die Prämisse einer unablässigen, ausschliesslich dem menschlichen Vernunftsurteil unterworfenen *Suche*¹³ nach Wahrheit, was letztlich ein Streben nach dem *Besitzen-Wollen* von Wissen und Gewissheit darstellt (vgl. Bonhoeffer 1988, 89).¹⁴

Scientists who want to explain everything will always insist on making assumptions that permit them to achieve their grand objective, and they will always be extremely reluctant to admit that their methods may be inadequate to explain the mysteries of creation (Johnson „Fr. Seraphim Rose and 21st-Century Science“, 62).

Nebst der Wahrheitsfindung sind im vorliegenden Zusammenhang zwei weitere, durch die Philosophie eng miteinander verknüpfte Elemente wichtig zu bedenken, die zur Untergrabung der Autorität der Bibel beigetragen haben: zum einen das Streben nach (vollkommener) *Sittlichkeit* (Schmidt „Aufklärung/II. Theologisch“, 606), bei dem auch der menschliche (Verstandes-)Massstab zur Maxime erhoben worden ist, und zum anderen die Fokussierung auf die *natürliche Theologie*. Letzteres hatte unter anderem zur Folge, dass das Böse aus der Welt verbannt und Gott als der allein Liebende verstanden wurde mit der Konsequenz, dass das Heilsgeschehen obsolet und die Göttlichkeit Jesu negiert worden sind. Jesus wurde zum „homo religiosissimus“ (Thielicke 1986, 95) degradiert und in den Bereich der Anthropologie verwiesen (Thielicke 1986, 95).

¹²Durch die ‚Dekonstruktion‘ der Theologie hat sich der Mensch nicht nur an Gottes Statt gesetzt, sondern sich gleichzeitig den Weg zum Verstehen des göttlichen Wortes versperrt. Denn „seine Begriffe, seine Vorstellungen von Gott, Mensch und Wirklichkeit“ (Hempelmann „Veritas Hebraica als Grundlage christlicher Theologie...“, 66) werden absolut gesetzt.

¹³Brunner ortet den *Grund* der menschlichen Wahrheitssuche zu Recht in der Kreatürlichkeit des Menschen und in dessen verlorenem Paradies. „Nicht bloß deshalb, weil ihm die Kenntnis der Wahrheit Nutzen bringt, sondern weil ihm die Idee der unbedingten Wahrheit keine Ruhe läßt. Er sucht seine verlorene Heimat, ohne zu wissen, daß sie es ist, die er sucht“ (Brunner 1965, 170). Die Wahrheitssuche resultiert aus der gefallenem Kreatürlichkeit des Menschen: er meint Wahrheit zu suchen, sucht aber im Grunde genommen nach der, durch den Sündenfall verlorenen, ‚personifizierten‘ Wahrheit: nach Gott seinem Schöpfer. Weil Gott allein Wahrheit *ist* und Wahrheit *schafft* (vgl. Brunner 1979, 58f), kann der kreatürliche Mensch sie aufgrund ihres göttlichen Ursprungs und Wesens nicht vollumfänglich *erfassen*.

¹⁴Doch wusste bereits Lessing (1729-1781), dass: „nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu seyn vermeynet, sondern hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worinn allein seine immerwachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge stolz. Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke, und sagte: Vater gieb! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“ (Lessing 1778, 10).

Dadurch, dass der Bibel ihr absoluter, göttlicher Offenbarungswert abgesprochen worden ist, wurden Antworten auf Fragen zu Gott und Religion in immanenten Dingen gesucht (Thiselton 1980, 64).¹⁵

Abschliessend ist die Forderung nach absoluter und umfassender Autonomie des (ontologisch nunmehr als gut betrachteten) Menschen zu nennen (vgl. Schmidt „Aufklärung/II. Theologisch“, 604). Frei sollte er sein, das war das Motto. So bestand das Bestreben der Aufklärer darin, den Menschen durch den Einsatz seiner Vernunft von jeglicher Bevormundung zu befreien. In entscheidendem Masse angestossen durch Kant (1724-1804) (vgl. Kubsch/Schirrmacher „Apologetik: Den christlichen Glauben denkerisch bezeugen“, 108), galt es als Unfreiheit und Unmündigkeit, sich einem Gott verpflichtet zu wissen, was als etwas Unnötiges und Überholtes entlarvt und abgestreift werden müsse (vgl. Kant „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, 55ff).¹⁶

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich der Mensch durch die Aufklärung auf sich selbst zurückgeworfen und seinen Verstand zum letztgültigen Wahrheitsmassstab erkoren hat. Als logische Konsequenz davon hat die Bibel nicht nur an gesellschaftlicher und wissenschaftlicher¹⁷ Relevanz verloren

¹⁵Das bedeutet nicht, dass die Existenz Gottes *a priori* abgelehnt worden wäre, wie an Lessing (1729-1781) als herausragendes Beispiel deutlich wird, welcher sich selbst sogar als „Liebhaber der Theologie“ (Lessing 1778, 9) bezeichnete. Das Problem lag vielmehr darin, dass auch das Göttliche – um bei Lessing zu bleiben der Geist hinter dem Buchstaben, zum Beispiel Geist der Bibel, des Christentums oder sogar der Geist Luthers (vgl. Gericke 1985, 21) – für den menschlichen Verstand nachvollziehbar sein sollte, was natürlich einen Widerspruch in sich selbst darstellt. Denn indem die Bibel nicht mehr als offenbartes Wort Gottes verstanden, sondern menschlicher Beurteilung unterworfen wird, verunmöglicht sich der Mensch aufgrund seiner Gefangenheit in der weltlichen Immanenz das Erkennen des Wortes Gottes als umfassender Wahrheit.

¹⁶Kant zufolge können sämtliche Erkenntnisse ausschliesslich durch das Höchste im Menschen, sprich die Vernunft, erlangt werden (Kant 1990a, 338). Es sei hier nur am Rande erwähnt, dass Kant in seiner ‚Praktischen Vernunft‘ Gott sozusagen durch die ‚Hintertür‘ in sein Denken und Weltverständnis aufgenommen hat. Mit seiner Aussage, dass „Gott der Gegenstand der Religion“ (Kant 1952, 151) sei, wird Gott nicht nur eine Existenzberechtigung zugesprochen, sondern die vormals stringente und kompromisslose Betonung der Vernunft als alleinigem Massstab der Wahrheit werden abgemildert und Gott Attribute zugewiesen, wie der „der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weise“ (Kant 1952, 150). Auch wenn Kant ‚Gott‘ nicht als den biblischen Gott verstanden haben mag, ist es doch nicht zulässig, ihm eine rein atheistische Haltung zuzuschreiben, dies liesse seine im fortgeschrittenen Alter erkennbare Offenheit für das real Göttliche ausser Acht.

¹⁷Was durch die Anwendung der historisch-kritischen Methode erfolgt ist; diese deshalb als grundsätzlich atheistisch einzustufen (vgl. Marguerat „Der Reichtum des fremden Textes. Ein historisch-kritischer Zugang zur Bibel“, 38) mag als zu radikales Verdikt erscheinen. Es wird jedoch verständlich, wenn die von Kierkegaard erwähnte Tendenz der theologischen Wissenschaft zur Übernahme des naturwissenschaftlichen Wahrheitsmassstabes bedacht wird. Denn durch die historische Kritik ist die Theologie versucht, analog den Naturwissenschaften

und ihre Bedeutung als normative Autorität eingebüsst (vgl. Schaeffer 1998, 38; Schmidt „Aufklärung/II. Theologisch“, 605), sondern sie stellt auch für die Kirche zunehmend nur noch *theoretisch* das tragende Fundament dar (Luz 1992,9). Doch sind Vernunft und Glaube tatsächlich so unvereinbar?

2.2.3 Glaube und Vernunft – (k)ein Widerspruch?

„Der Mensch geht über den Menschen hinaus“ (Pascal 1997, 131/434 - 90). Diese Aussage Pascals (1623-1662) verweist auf die Begrenztheit des Menschen und damit auch auf dessen Vernunft, was die Beantwortung der oben aufgeworfenen Frage bereits vorwegnimmt. Als Geschöpf in der Schöpfung ist der menschliche Blick für alles, was die Ebene seines ihm zugewiesenen Daseinsrahmens überschreitet, getrübt (vgl. Piper „A Vision of Biblical Complementarity: Manhood and Womanhood Defined According to the Bible“, 35). Da die Bibel den Anspruch stellt, Wort, Autorität und Wahrheit Gottes zu sein, muss sich demnach letztgültige Erkenntnis dem menschlichen Streben nach Inbesitznahme wahren Wissens entziehen. Denn könnte Gott ‚gewusst‘ werden, geriete er als Erkanntes „in die Verfügbarkeit des Ich“ (Bonhoeffer 1988, 89). Er würde also durch das Erkannt-Sein in das weltlich-immanente Wissenssystem integriert und wäre demzufolge nicht mehr Gott. Besitzt der Mensch also die Fähigkeit nicht, denkend *hinter* das Ich zurückzutreten, zumal dieses immer bereits Gegenstand und „Bedingung des Denkens ist“ (Bonhoeffer 1988, 31), wie sollte er dann *Gott* erkennen können? Das hat zur Folge, dass Gott entweder als etwas *ausserhalb* des menschlichen Verstehensrahmens Existierendes und Unverfügbares anerkannt und *geglaubt*, oder aber als nicht existent abgetan werden muss, was gleichzeitig eine Ablehnung des Wahrheitsanspruches der Bibel als Wort Gottes bedeutet.

Die Vernunft kommt also am Glauben nicht vorbei. Die Erkenntnis der Bibel als wahres und zeitloses Wort Gottes erschliesst sich nur dem der

ausschliesslich *historisch Beweisbares* als wahr gelten zu lassen. Doch die Heiligkeit der Schrift lässt sich eben *nicht* aus der literarisch-historischen Dimension ableiten (vgl. Söding 1998, 35). Vor diesem Hintergrund kann Marguerat in seinem Urteil grundsätzlich zugestimmt werden, zumal nun allein der menschliche *Verstand* über Wahres entscheidet, wodurch nicht belegbare und/oder für den menschlichen Verstand nicht nachvollziehbare (biblische) Aussagen *a priori* als unbrauchbar bewertet werden. Es ist Smend demnach beizupflichten, wenn er den Glauben der Gegenwart mit einem „havarierten Schiff“ (Smend „Über die Epochen der Bibelkritik“, 29) vergleicht, welches vom Verstand scharf ‚torpediert‘ wird.

menschlichen Verfügbarkeit entzogenen *Glauben* durch den Heiligen Geist (Calvin 1984, 26), denn „Glauben bedeutet ja gerade, seiner selbst und dem eigenen Urteil entnommen zu sein“ (Bayer „Des Glaubens Energie: die Liebe“, 244; vgl. Härle 2007, 10; Hegermann 1988, 208). Allerdings bleibt auch dem Glauben die Gesamtheit der menschlichen Existenz und deren Komplexität in ihrer Letztgültigkeit verborgen (Beck 2001, 75; Bonhoeffer 1988, 135). Aber ohne Glauben würde der Verstand besonders im Kreuzesgeschehen in der Absurdität stecken bleiben. Doch hat sich Gott auf Golgatha durch seinen Sohn offenbart, damit „allein der Glaube sehe, was aller Welt unbegreiflich bleibt“ (Bonhoeffer 1994, 234). Das bedeutet nicht, dass die Vernunft gänzlich auszuschalten wäre. Sie ist ein Instrument (Clough „To Be Loved and To Love“, 28) und als *ein* Element des Personseins dem alles umfassenden Glauben nachgeordnet. Aus diesem Grund kann und muss der Glaube den Einsatz der Vernunft sogar voraussetzen (vgl. Kubsch/Schirrmacher „Natürliche Theologie...“, 120; vgl. Sommariva 1995, 11).¹⁸ Die kreatürliche Begrenztheit der Vernunft kann demzufolge erst dann überwunden werden, wenn sie dem die gesamte Person erfassenden Glauben *entspringt* und in ihm wurzelt (vgl. Hille „Der Sinn des Lebens und die ewige Bestimmung des Menschen“, 13). Sonst bleibt sich der Mensch tatsächlich sein eigenes und einziges Ziel (vgl. Camus 1974, 75).

Die eingangs aufgeworfene Frage ist demnach insofern zu beantworten, dass ‚Glaube *und* Vernunft‘ keinen Widerspruch darstellen, sondern die Vernunft erst in *Ergänzung* durch den Glauben zu einem umfassenderen Verständnis der Bibel und ihrer Aussagen als Wort Gottes befähigt wird.¹⁹ Vom Glauben abgekoppelt ist sie auf das Sichtbare beschränkt; weil dieses aber ei-

¹⁸Wie allein die Beispiele von Paulus (vgl. Röm 12,1), Petrus (vgl. 1Petr 3,15) und Jesus selbst (vgl. Mt 15,16) zeigen, die verschiedentlich an die menschliche Vernunft zum besseren Verständnis des Evangeliums und dessen Zeichen appellierten (vgl. Sommariva 1995, 11). Doch vielfach wird die eigene Weisheit der ‚Torheit‘ des Evangeliums vorgezogen (vgl. Noll 1995, 31).

¹⁹Die Vorrangstellung der Vernunft scheint allerdings ins Wanken geraten zu sein. Denn wurde die Vernunft noch vor nicht allzu langer Zeit als *das* Mittel gepriesen, welches die Menschheitsgeschichte endlich in Richtung des erwünschten, positiven Soll-Zustandes hinführen sollte, hat sich mittlerweile die Erkenntnis ihres diesbezüglichen Scheiterns breit gemacht (Bauman 2007, 110). So stellt der Soziologe Bauman fest, dass sich die Geschichte „hartnäckig weigert, dem Flußbett zu folgen, das die Vernunft vorgibt, sie jede Theorie, die sie festhalten will, unvermeidlich mit sich reißt, ihr zukünftiger Verlauf auf keiner Karte verzeichnet ist und daß sie am Ende nicht in einen Ozean mündet, der den Namen ‘perfekte Gesellschaft’ trägt“ (Bauman 2007, 111). Das Ziel wurde verfehlt, der Sicherheit bietende „Hafen nicht erreicht, auch die Menschlichkeit ist alles andere als garantiert“ (Bauman 2007, 114).

nen Spiegel des Unsichtbaren darstellt (Beck 1983, 32), wäre es ein Trugschluss, die Realität in ihrer Umfassendheit ausschliesslich aus dem Sichtbaren, Objektivierbaren ableiten zu wollen, denn das Mensch-Sein ist mehr als das, „was sich erklären oder beweisen läßt“ (Kruhöffner 1999, 15) (vgl. Heb 11,2; Hegermann 1988, 225). Das Sichtbare „ist Stückwerk. Das Ganze bleibt dir verborgen“ (Augustinus 1970, 101), was den Bogen zurück zu Pascals Aussage spannt. Abschliessend ist demnach festzustellen, dass erst das Zusammengehen von Glaube *und* Wissenschaft mit ihren je eigenen Perspektiven und Verständnissen ein Ganzes bilden (vgl. Hafner „Christlicher Glaube und Naturwissenschaft...“, 137f).²⁰ Dieses Verständnis der Bibel liegt denn auch der vorliegenden Arbeit zugrunde. Auf deren Thema bezogen bedeutet das, dass sich eine Beantwortung der Frage nach der ursprünglichen Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter nur mittels einer Verquickung von Immanentem und Transzendtem erschliessen lässt.

Im Folgenden wird der Blick auf die Erschaffung des Menschen gerichtet, nicht, wie sie von der Vernunft gedacht wird, sondern wie sie sich aus dem wahren Wort Gottes, eben aus der im Glauben gründenden Überschreitung des immanent Möglichen erschliesst. Denn entgegen der modernen Interpretation des Schöpfungsberichtes als (mystische) Entstehungstheorie von Welt und Menschheit (vgl. u.a. Kessler/Deurloo 2004, 47; Bianchi 1994, 173; Westermann 1999, 58), schildert er sowohl die faktische Entstehung des Menschen, als auch die unabdingbaren Prämissen alles Existierenden (vgl. Beck 1983, 29).

3. ZUR ERSCHAFFUNG DES MENSCHEN ALS GESCHÖPF GOTTES

Durch die Infragestellung des biblischen Wahrheitsanspruches wurde auch dem Schöpfungsbericht jegliche Relevanz zur Rekonstruktion möglicher Welt-Ent-

²⁰ Auch wenn sämtliche Erscheinungen wissenschaftlich erfasst werden könnten „kann ich damit noch nicht die Welt einfangen“ (Camus 1974, 22), nie das Sein als Ganzes erfassen (Hartenstein 1983, 13). Der Grund dafür kann mit von Kues darin geortet werden, dass das Menschsein nur *a posteriori* möglich ist und über keine in sich selbst begründete Eigenständigkeit verfügt (Kues 2001, 19). Das bedeutet, dass die Unzugänglichkeit abschliessenden Wissens über in der Welt Existierendes durch die Kreatürlichkeit des Menschen bedingt ist. Weil sich das Wesen Gottes einer letztgültigen Erkenntnis entzieht, kann das aus diesem göttlichen Wesen Entsprungene nicht in abschliessender Form erfasst werden (Kues 2003, 47). Deshalb „wird die Wesenheit keines einzigen Gegenstands infolge der Unerkennbarkeit ihrer Ursachen wirklich in ihrer vollen Erkennbarkeit erfaßt. Je mehr also jemand sich bewußt wird, daß das nicht gewußt werden kann, desto unterrichteter ist er“ (Kues 2003, 47).

stehungsszenarien abgesprochen (Pannenberg „Die Frage nach Gott als Schöpfer...“, 84). Doch sind gerade die ersten elf Kapitel der Genesis – der Prolog der Bibel (Cotter 2003, 3; Whybray „Genesis“, 40) – für das Verständnis des Menschen und dessen Beziehung zu Gott von zentraler Bedeutung (Bianchi 1994, 7). Darin wird nicht nur der menschliche Ursprung geschildert, sondern sie enthalten auch eine Erklärung für das sonst nicht letztgültig erklärbare Sein des Menschen in der Welt. Erst aus den Schilderungen des Schöpfungsberichtes wird deutlich, dass alle Wirklichkeit und Erhaltung der gesamten Schöpfung der Hand des trinitarischen Gottes entspringt (Barth 1988, 48). Denn

was der Mensch ‚soll‘, das ... kann nur erhoben werden auf Grund dessen, was er ‚ist‘ ...; und was der Mensch ‚ist‘, kann nur verstanden werden, indem festgestellt wird, woher er ‚kommt‘ (Thielicke 1972, 249).

Der Schöpfungsbericht ist somit Orientierung und Information zugleich über die von Gott geschaffenen, innerweltlichen Ordnungen und existentiell notwendigen Rahmenbedingungen, die Leben erst ermöglichen (vgl. Bedford-Strohm 2001, 27; Hartley 2000, 39). Erst vor dem Hintergrund seiner göttlichen Inspiration, der geglaubten *Einzigartigkeit* und umfassenden *Einheit* also, erhält der Schöpfungsbericht seine einmalige Bedeutung. Er bildet das zum Verständnis der gesamten Schöpfung tragende Fundament, nicht nur für das Christentum (gegen Schwöbel 1992, 15), sondern er gibt als unabdingbare Prämisse für das umfassende Verständnis Antwort auf das Woher, Wohin und Wozu der *gesamten* Menschheit.²¹

3.1 Erschaffung des Menschen

Mit der Erschaffung von Himmel und Erde werden die Voraussetzungen bereitet, um den göttlichen Schöpfungsbemühungen mit dem Menschen ihre Krone aufzusetzen (Rad 1949, 44; vgl. Bianchi 1994, 133; Thiele 1996, 155; Dietz „Schöpfung und Erhaltung der Welt“, 2). Entstand bisher alles durch Gottes ge-

²¹Die von Karle postulierte uneingeschränkte Einigkeit unter Forschenden des Alten Testaments über die Ungeeignetheit des Schöpfungsberichtes zur Formulierung einer Anthropologie der Geschlechter (vgl. Karle 2006, 201f) scheint eher fragwürdig. Handelt es sich wahrscheinlich auch hier um eine (stillschweigende) Konvention einer bestimmten Wissenschaftlergemeinschaft (Junker 2004, 8).

sprochenes *Wort*,²² ist der Mensch das Resultat des expliziten, vorgängigen Entschlusses (Gen 1,26; Westermann 1971, 68) des trinitarischen Gottes (Luther 1544, 71).²³ Gerade dieser göttliche Akt der Entschlussfassung ist von zentraler Bedeutung für das Verständnis des Menschen und dessen Geschichte. Dadurch wird zum einen die *Freiheit* Gottes deutlich, welche die Möglichkeit umfasst, den Menschen *nicht* zu erschaffen. Zum anderen illustriert er, dass dahinter sowohl eine *Absicht* als auch ein *Ziel* mit dem Menschen steht (vgl. Schwöbel 1992, 36).²⁴

Mann und Frau stehen also bereits *vor* ihrem physischen In-der-Welt-Sein in einem Relationsverhältnis zum Schöpfer, im Sinne einer Grundvoraussetzung menschlichen Seins.²⁵ Eigens von Gott geformt, direkt angesprochen,

²²Gemäss Gen 1, Röm 4,17 und Hebr 11,3 schafft Gott alles Existierende *ex nihilo* durch sein *gesprochenes Wort* (vgl. Gen 1,3.6.9.14.20.24; vgl. Cotter 2003, 3; Schaeffer 1976, 20). Der Verweis auf die Vorherbestimmung und Erwählung der Menschen *vor* Grundlegung der Welt (vgl. Eph 1,4 und 1Petr 1,20) als Argument *gegen* eine Erschaffung aus dem Nichts anzuführen (vgl. Schaeffer 1976, 10) ist nicht nachvollziehbar, zumal eine göttliche Erwählung nicht ein ontologisches Vorhandensein des Erwählten voraussetzt, sondern als in der Zukunft zu verwirklichender *Plan* Gottes verstanden werden kann. Da es hier nicht der Ort ist, um auf die kontroversen Diskussionen zum Thema einzugehen, soll die Feststellung genügen, dass durch die *creatio ex nihilo* die Einzigartigkeit sowie das in absoluter Freiheit bestehende und allmächtige Schöpfersein Gottes in besonderer Weise reflektiert wird, da dadurch aller Beginn ausschliesslich auf Gott selbst und dessen Liebe zurückzuführen und sein Schaffen nicht an Voraussetzungen gebunden ist (vgl. Jüngel „Schöpfung/Vl. Schöpfung und Erhaltung/2. Dogmatisch“, 979; Frey „Schöpfung/4. Systematisch-theologisch/ethisch“, 103).

²³Zum Plural ‚lasst uns‘ wird an anderer Stelle eingegangen.

²⁴Durch das Vorhandensein eines Ziels wird das Erschaffene noch kostbarer, denn wo „es Ziele über das Tätig-sein hinaus gibt, da ist das Ergebnis naturgemäß wertvoller als das bloße Tätig-sein“ (Aristoteles 1969, 5).

²⁵Wird der Mensch indes als evolviertes Tier oder als Mischwesen aus animalischem Ursprung und göttlichem, der Evolution nachgeordneten Schöpfungswirken Gottes definiert (vgl. Thiele 1996, 155f), wird er nicht nur seiner Sonderstellung, sondern vor allem seiner Würde und der ihm von Gott gegebenen Wertmassstäbe beraubt (vgl. Hoekema 1994, 11; Westermann 1985, 83; Burkhart 1962, 14; Rose 2000, 163; Neudecker „Mensch III/Judentum“, 475). Das bedeutet nicht, dass die Kreatürlichkeit des Menschen, die er mit den Tieren teilt, ausgeblendet werden soll, sondern, dass sich der Mensch nicht aus einer animalischen in eine humane Existenz höherentwickelt hat. Der Versuch Thieles einer Harmonisierung von Schöpfungs- und Evolutionstheorie (vgl. Thiele 1996, 155f) kann als Ausdruck der von Pannenberg festgestellten Tendenz gedeutet werden, dass sowohl gewisse christliche (katholische) Kreise als auch aus dem naturwissenschaftlichen Lager kommende Gegner des Christentums eine Konvergenz zwischen „der Urknall-Kosmologie mit der christlichen Schöpfungslehre“ (Pannenberg „Die Frage nach Gott als Schöpfer ...“, 83) erkennen wollen, also sich für eine theistisch-evolutionistische Interpretation der Entstehung alles Existierenden aussprechen. Eine Konsequenz solcher Harmonisierungsversuche ist eine verschwommene Vorstellung der Entstehung des Menschen. Gott wird zu einer, sekundär hinter dem Evolutionsprozess fungierenden, den Menschen in seinem evolutionistischen Werden unterstützende Macht. Es wird also die Meinung vertreten, dass dank Gottes Unterstützung der Mensch als „einzigartiges Phänomen“ (Thiele 1996, 156) an der Spitze der Evolution stehe und sich auch als evolviertes Wesen der Souveränität Gottes sicher sein dürfe. Thiele verstrickt sich damit in eine Aporie, indem er Gott

für ihn und auf ihn hin erschaffen worden (vgl. Kessler/Deurloo 2004, 33; Thiele 1996, 156; Hoekema 1994, 33; Bianchi 1994, 134; Schaeffer 1976, 35; Michel „Der dreieine Gott und die Einheit von Mann und Frau“, 216), entsteht nicht nur eine besondere und einzigartige Intimität zwischen Gott und dem Menschen (Rad 1982, 158) im Sinne einer „Ich-Du-Beziehung“ (Thielicke 1972, 252), sondern es wird zugleich die unbedingte Angewiesenheit des Geschöpfes auf seinen Schöpfer als „Urheber, Erlöser und Vollender aller Wirklichkeit“ (Ganoczy „Geschöpflichkeit“, 182) deutlich.²⁶

Kein Versuch, die Eigentümlichkeit menschlichen Verhaltens zu bestimmen, kann davon absehen, daß der Mensch – so wie wir ihn geschichtlich kennen – als religiöses Wesen die Bühne dieser Welt betreten hat (Pannenberg „Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?“, 142).

Die Einzigartigkeit der Beziehung zum Schöpfer wird besonders durch die Gottebenbildlichkeit hervorgehoben, die hier nicht partiell, sondern im ganzheitlichen Sinne verstanden wird als „Existenz im Gegenüber und in Beziehung zu Gott insgesamt“ (Härle 2007, 435). Dem Menschen wird demnach nicht nur durch die zeitliche Abfolge, sondern vor allem durch die Gottebenbildlichkeit eine einzigartige Sonderstellung und Würde²⁷ zuteil (vgl. Ware „Male and Fe-

zwar letztgültige Souveränität zuschreibt, ihn zuvor aber als der Evolution *nachgeordnete*, ihr *dienende* Macht beschreibt (vgl. Thiele 1996, 156). Aber: „Wenn Gott durch Evolution schafft, ist ein Nachbessern ein Zeugnis von Flickschusterei“ (Junker 2004, 29). Was die berechtigte Frage aufwirft: „Wenn Gott schon durch Evolution geschaffen hat, weshalb dann nicht vollkommen?“ (Junker 2004, 29).

²⁶Auch wenn Gott als eine, der Welt zugrunde liegende und auf deren positiven und verantwortlichen Erhalt ausgerichtete nicht personifizierte *Kraft* gedacht wird (vgl. Leslie „Modern Cosmology and the Creation of Life“, 115f), kann sich der Mensch nicht aus seiner Bezo-genheit auf Gott resp. von dieser göttlichen Kraft lösen. Wird davon ausgegangen, dass sich der Mensch Gott aufgrund der Notwendigkeit einer transzendenten ethisch-moralischen Instanz als Richtschnur für das innerweltliche Handeln selbst ausgedacht hat – wie Leslie annimmt und damit heftig gegen eine Personhaftigkeit Gottes argumentiert (vgl. Leslie „Modern Cosmology and the Creation of Life“, 116) – verlöre die menschliche Existenz ihren tiefen und umfassenden Lebenssinn, welche sie durch die explizite göttliche Intention für das Sein des Menschen und deren einzigartiger Umsetzung erhält (vgl. Gitt 2005, 31).

²⁷Wenn für Bayer die Würde des Menschen durch die unauflösbare Verbindung von biologischer Substanz und göttlichem Lebensodem zur Person entsteht (vgl. Bayer „Selbstschöpfung? Von der Würde des Menschen“, 45), scheint nichts dagegenzusprechen, ihre Entstehung auf Gen 1,26 vorzuverlegen, also auf den Zeitpunkt der trinitarischen Intention, der einzigartigen *Erschaffung* und dem Ziel der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Vor diesem Hintergrund stellt das Einhauchen des göttlichen Odems dann ‚nur‘ noch den praktischen Vollzug dar; an der *Tatsächlichkeit* der, jedem Menschen *per se* innewohnenden Würde ändert dies nichts.

male Complementarity and the Image of God“, 72; Cotter 2003, 29; Waltke 2001, 64; Bianchi 1994, 134; Thielicke 1972, 271).²⁸

Diese primäre, vertikale Bezogenheit erfährt ihre Weiterführung auf zwischenmenschlicher Ebene in der unbedingten Bezogenheit der Geschlechter aufeinander (Wischmeyer „Schöpfung/IV. Neues Testament“, 973f; Albertz „Mensch/II. Altes Testament“, 465; Michel „Der dreieine Gott und die Einheit von Mann und Frau“, 216). Denn der Mensch existiert nicht als Neutrum, sondern ausschliesslich in der Form des „Entweder-Oder“ (Barth 1969, 165). Wie aus dem hebräischen Urtext hervorgeht, ist der Mensch *männlich* und *weiblich* erschaffen worden (vgl. Slenczka „Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot ...“, 133), was der schöpfungsintendierten, unauflösbaren Zusammengehörigkeit und der egalitären Teilhabe von Mann und Frau am Menschsein ihren tiefgründigen und umfassenden Ausdruck verleiht (vgl. Slenczka „Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot ...“, 133). Menschsein heisst also unaufhebbar männlichen oder weiblichen Geschlechtes sein; das Sein lässt sich also nur in eben dieser von Gott geschaffenen Geschlechtlichkeit realisieren (Barth 1969, 175).

That we are male and female in the image of God says much about God's purposes with us, His human creatures. We are created to reflect His own nature so that we may represent Him in our dealings with others and over the world He has made (Ware „Male and Female Complementarity and the Image of God“, 92).

Beide, sowohl der Mann als auch die Frau, widerspiegeln als Ebenbilder in ihrem jeweiligen und expliziten So-Sein ihren Schöpfer (vgl. Bianchi 1994, 141; Schüngel-Straumann „Der Mensch als Bild Gottes nach Genesis 1 ...“, 79). Die Gottebenbildlichkeit wird damit nicht nur zur empfangenen *Gabe* sondern ebenso zur verpflichtenden *Aufgabe* (Thielicke 1972, 250), wie die nachfolgenden Ausführungen noch zeigen werden. Zuvor ist jedoch ein (Rück-)Blick auf Gen 1,26 notwendig, weil eine nähere Betrachtung des darin enthaltenen Plurals für das Verständnis der Erschaffung des Menschen wichtig ist. Da

²⁸Wie Augustin (354-430 n.Chr.) treffend feststellt, sprach Gott nicht: „Es werde der Mensch nach seiner Art, sondern: ‚Laßt uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis‘, auf daß wir prüfen möchten, was dein Wille sei“ (Augustinus 1970, 389). Das verdeutlicht unter anderem die für das Menschsein konstitutive Verknüpfung von persönlicher Individualität und gleichzeitigem Sein-in-Beziehung (vgl. Falconer „Adam and Eve—Community: Reading Genesis 2-3“, 5).

jedoch eine ins Einzelne gehende Darstellung den Fluss der Ausführungen gestört hätte, sei sie an dieser Stelle in Form eines Exkurses nachgeholt.

Exkurs: Zur Interpretation des Plurals in Gen 1,26

Zur Interpretation des Plurals ‚lasst uns‘ in Gen 1,26 gibt es bisher keinen allgemeingültigen Konsens, sondern nur verschiedene Hypothesen; es seien nachfolgend einige der prägnantesten herausgegriffen.

Eine Interpretationsmöglichkeit besteht im majestätischen Plural; diese ist jedoch wenig wahrscheinlich, weil das Hebräisch einen solchen gar nicht kennt (Bianchi 1994, 135). Die polytheistische Hypothese einer Konsultation Gottes mit anderen Göttern hingegen, die von einigen Autoren als Analogie zum babylonischen Götterrat verstanden wird (vgl. Kessler/Deurloo 2004, 29; Kruhöffer 1999, 24; Whybray „Genesis“, 43), widerspricht dem monotheistischen Anspruch Jahwes und somit dem AT (Cotter 2003, 17). Die Schriften des Midrasch bieten eine weitere Interpretationsmöglichkeit, indem sie den Plural als Beratung Gottes mit den Engeln auslegen (Bianchi 1994, 135f), wofür auch Waltke plädiert (vgl. Waltke 2001, 64) und eine gewisse Nähe zu von Rads Verständnis eines himmlischen Hofstaates aufweist (vgl. Rad 1949, 46).²⁹ Luther hält dieser Interpretation nicht nur die Frage entgegen: „was gehet das die Engel an, wie die Menschen geschaffen werden?“ (Luther 1544, 70), sondern verwirft sie berechtigterweise auch aufgrund der intendierten Ebenbildlichkeit mit *Gott* und nicht mit den Engeln (vgl. Luther 1544, 70). Für Bianchi hingegen beinhaltet der Plural eine bestätigende Zuwendung des allumfassenden Gottes an den im Entstehen begriffenen Menschen (vgl. Bianchi 1994, 137). Der Entschluss Gottes wird damit zur positiven Bejahung des Menschen, was aufgrund der, dem gesamten Akt zugrunde liegenden Freiheit und Freiwilligkeit Gottes ein entscheidendes Element seiner Entschlussfassung darstellt.

Auch wenn (weitere) zahlreiche, nicht schlüssige Erklärungsversuche bestehen, scheint eine überzeugende Begründung für die Verwendung des Plurals durchaus möglich (gegen Cotter 2003, 17). Zu berücksichtigen ist in erster Linie, dass jedwede Interpretation, welche eine Anrede Gottes an ein ontologisch *nicht* mit ihm identischem Wesen denkt, die Gewichtung des göttlichen Entscheides und damit das göttliche ‚Ja‘ zum Menschen mindert. Durch eine *einstimmige Beschlussfassung innerhalb der immanenten Trinität* hingegen – wie sie sowohl von Kirchenvätern wie später auch von den Reformatoren favorisiert wurde (vgl. Mathews 1996, 162) – wird dem Entschluss zur Erschaffung des Menschen viel mehr Gewicht verliehen (vgl. Bilezikian 1985, 23). Denn damit haben sich drei *ontologisch gleiche* und daher *gleichwertige*, bereits zu Beginn der Schöpfung³⁰ existierende göttliche, personhafte Seinsweisen³¹ für die

²⁹Es ist nicht einsichtig, weshalb es nach von Rad für Gott durch die Verwendung des Plurals wichtig sein sollte, die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht auf sich alleine zurückzubeziehen (vgl. Rad 1982, 158). Es scheint im Gegenteil nachvollziehbarer, die Gottebenbildlichkeit auf Gott zurückzereflektieren, was wiederum eine viel intensivere und ‚persönlichere‘ Beziehung zwischen ihm und seiner Kreatur ermöglicht.

³⁰Wie aus den alttestamentlichen Schilderungen hervorgeht, waren sowohl Vater, Sohn und Heiliger Geist am Schöpfungsgeschehen beteiligt (vgl. u.a. Gen 1,1; Ps 104,20; vgl. Rose 2000, 107). Auch im NT wird Jesus als bei der Schöpfung mitbeteiligt genannt (vgl. u.a. Heb 1,2; Kol 1,16; Calvin 1984, 59).

Erschaffung des Menschen und damit für die Welt- und Heilsgeschichte ausgesprochen.³² Aus diesem Grund ist die Interpretation einer *innertrinitarischen* Entschlussfassung – welche auch biblisch untermauert ist (vgl. u.a. Joh 1,3; Eph 3,9) – allen anderen Deutungen vorzuziehen (vgl. Luther 1544, 71).

Im Folgenden wird auf die Erschaffung des Mannes und der Frau eingegangen, woraus daraufhin dem Menschsein inhärente Aspekte abgeleitet werden sollen.

3.1.1 *Erschaffung des Mannes*

Nachdem die Tiere alle im Plural, nach Arten und Gattungen erschaffen worden waren (vgl. Gen 1,21.24.25), beginnt mit Adam eine sich von aller übrigen Kreatur durch ihre Gottbezogenheit abhebende, einzigartige *Menschheit*.³³

3.1.1.1 *Der Mensch – ein ‚Leib-hafter‘ Erdling*

Der erste Mensch, Adam, wurde aus Erde erschaffen und zwar aus *der* Erde, zu deren Bearbeitung er bestimmt war; sie stellt damit einen existentiellen Teil der Geschöpflichkeit dar, was ihn unauflösbar mit ihr verbindet (vgl. Bonhoeffer 1958, 53), was durch die Begriffe אָדָם und אֱדָם־הָאָרֶץ akzentuiert wird (vgl. Kessler/Deurloo 2004, 48). Dadurch wird gleichzeitig die Körperlichkeit als Teil des Schöpfungsplanes hervorgehoben: unauflösbar mit der Seele verbunden, wird der Leib zur Ausdrucksplattform intrapersoneller Vorgänge. Die Bibel kennt folglich keine Antinomie zwischen Seele und Leib, denn der Mensch „ist Seele und Leib“ (Herrmann „Leiblichkeit zwischen Verachtung und Vergottung“,

³¹ Calvin (1509-1564) verwendet den Begriff der „Seinsweisen“ (Calvin 1984, 55) zur Unterscheidung zwischen den *Funktionen* und dem ununterschiedenen *Wesen* Gottes (vgl. Calvin 1984, 58f). Um diesen Terminus mit dem von Härle dargelegten, wichtigen Aspekt der Personalität (vgl. Härle 2007, 248ff) zu erweitern, wird im Folgenden der Begriff der ‚personhaften Seinsweise‘ verwendet.

³² Das könnte auch Jesu Zustimmung zur Erschaffung des Menschen umfassen und gleichzeitig seine Bejahung des Heilsgeschehens implizieren.

³³ Indem die Bedeutung Adams als Personennamen mit dem Hinweis zurückgewiesen wird, dass damit ausschliesslich der Mensch als *Gattung* gemeint sei (vgl. unter anderem Westermann 1999, 58), wäre Adam eher ein fiktiver, aber kein *faktischer Mensch* gewesen. Adam repräsentierte aber als *erster* Mensch gleichzeitig die gesamte nachfolgende Menschheit. Seine historisch-theologische Einzigartigkeit und Relevanz wird durch die Gegenüberstellung mit Jesus als dem „letzten Adam“ (1Kor 15,45) untermauert und bestätigt. Die Zurückweisung Adams als Personennamen ist hingegen Voraussetzung für die schlussfolgernde Ablehnung der ontologischen Sündhaftigkeit (vgl. Westermann 1999, 58). Doch nur *weil* Adam eine historisch-singuläre Person war, konnte die Sünde mit all ihren Folgen über die gesamte Menschheit hereinbrechen, welche ihrerseits nur durch die Heilstat des sündlosen ‚letzten Adam‘ überwunden werden konnte (vgl. 1Kor 15,22).

151/Hervorhebung im Original).³⁴ Das zeigt sich ebenfalls darin, dass auch die Leiblichkeit von existentieller Bedeutung für die Gottesbeziehung ist, entscheidet doch letztlich deren Lebensvollzug, ob und, wenn ja, wie die Gottesbeziehung gelebt wird (Herrmann „Leiblichkeit zwischen Verachtung und Vergottung“, 152). Trotz dieser Gewichtung des Stofflichen steht der Mensch „der Natur gleichwohl in Selbständigkeit gegenüber“ (Splett „Der Mensch – männlich und weiblich erschaffen“, 329).

3.1.1.2 Gott als konstitutive Bedingung menschlichen Lebens

Kein Lebewesen verfügt über das Sein in sich selbst, es entspringt dem allem vorausgehenden göttlichen Sein (Cusa 1978, 40).

Ein göttliches Ich redet mich mit dem Du an und bezeugt mir, daß ich, dieser Mensch in seiner Einmaligkeit, von Gott her, von Ewigkeit her gesehen und erwählt bin (Brunner 1979, 117).

Leben losgelöst von Gott ist demnach keine dem Menschsein inhärente Option³⁵ (vgl. Cusa 1978, 41); es ist untrennbar von seinem Schöpfer abhängig und einzig Folge der göttlichen Aktion in dessen vorgängiger Bejahung.³⁶ Erst durch das Einhauchen des göttlichen Odems wird der Mensch nicht nur lebendig, wie die Tiere, sondern ganz eigens zum, nach Gottes Ebenbild erschaffene-

³⁴Weil die Körperlichkeit nicht negativ besetzt ist, kann der Leib weder als Gefängnis (vgl. Bonhoeffer 1958, 53) noch als *Kerker der Seele* bezeichnet werden, was als Überrest aus hellenistisch-philosophischer Tradition noch bei Tertullian (ca. 155–ca. 220 n.Chr.) zu finden ist (vgl. Tertullian 1952, 121).

³⁵Für von Rad enthält diese einzig mögliche Quelle für das Menschsein eine negative Konnotation, nämlich die Unmöglichkeit einer von Gott *unabhängigen* menschlichen Existenz (vgl. Rad 1982, 162f). Das Gegenteil ist jedoch der Fall. Denn wenn Gott als der verstanden wird, „dem gegenüber ein Größeres nicht gedacht werden kann“ (Aquino 1985, 20), stellt eine Loslösung des Menschen von ihm, also eine Selbstexistenz nicht göttlichen Ursprungs, zwingend eine *Reduktion* des Menschseins auf die weltlich-immanente Ebene und damit einen ontologisch-qualitativen Rückschritt dar. Aber auch wenn Gott nicht im Sinne Aquins (1225-1274) verstanden wird, bleibt die qualitative Einbusse des menschlichen Ursprungs bestehen, weil Gott nur als seismässig *über* dem Menschen gedacht werden kann.

³⁶Das schöpfungstheologische Verständnis, welches dem Körper eine hohe Bedeutung über dessen Stofflichkeit hinaus beimisst, steht in krassem Gegensatz zur soziologischesystemtheoretischen Behauptung einer absoluten Unbedeutsamkeit des Körpers, wie sie zum Beispiel Weinbach vertritt (vgl. Weinbach „Die systemtheoretische Alternative...“, 148). Auch wenn Weinbach zugestimmt werden kann, dass erst über Bewusstsein und Kommunikation mittels des Körpers das (Person-)Sein in der Welt möglich wird (vgl. Weinbach „Die systemtheoretische Alternative...“, 148), ist durch das Einhauchen des göttlichen Odems im Körper bereits etwas angelegt, das ihn über die reine Objekt Ebene hinaushebt. Die Kreatürlichkeit des Menschen und die konstitutive relationale Gebundenheit an Gott verbieten es, den Körper als reines Objekt zu betrachten.

nen Menschen (Luther 1544, 104);³⁷ die Person wird damit zur „Existenzform des Geistes Gottes auf Erden“ (Bonhoeffer 1958, 55). Mit dem göttlichen Geist begabt, kann sich er sich nun sowohl seinem Schöpfer als auch der Welt zuwenden (Gunton 2002, 115); dazu bedarf es allerdings eines ihm entsprechenden physischen Kontextes.

3.1.1.3 Unabdingbarkeit eines Kontextes zur Realisierung des Menschseins

Die Verwirklichung der Kreatürlichkeit und des Vollzugs des Herrschafts- und Kulturauftrages bedarf – von der theologischen Anthropologie lange vernachlässigt – eines kulturellen, sozialen und ökonomischen Kontextes (vgl. Westermann 1985, 81).³⁸ Nur in einem adäquaten Lebensraum kann sich der Mensch in positivem Sinne entfalten. So wurde denn auch alles vorausschauend auf die zukünftigen Geschöpfe hin vorbereitet. Dass Adam nicht um der Bebauung und Bewahrung der Schöpfung willen erschaffen worden ist (gegen Kessler/Deurloo 2004, 42), sondern gerade umgekehrt, verleiht dem Menschen eine viel höhere Wertigkeit und untermauert seinen geschöpflichen Sonderstatus. In Anbetracht der dreifach verpflichtenden Beziehung Gott-Mensch, Mensch-Mensch, Mensch-Natur (Hoekema 1994, 75) kann das Menschsein ausschliesslich vor dem Hintergrund dieses *in, mit und an* der Welt (vgl. Westermann 1985, 81) umfassend realisiert und richtig verstanden werden. Etwas fehlte aber noch: ein passendes Gegenüber.

3.1.2 Erschaffung der Frau

Adam war einsam. In der Tierwelt fand sich kein ihm entsprechendes Gegenüber (Gen 2,20b). Diese Einsamkeit, als erstes negatives Element in der bisher als ‚sehr gut‘ bewerteten Schöpfung (vgl. Gen 2,18; Cotter 2003, 31), wird durch die Erschaffung der Frau als ihm ebenbürtiges und vollkommenes Gegenüber

³⁷Würde nur die natürliche Dimension betrachtet, ohne Berücksichtigung eben dieser geistlichen Dimension des göttlichen Odems „so wird sich kein Unterschied finden zwischen einem Menschen und Esel; dieweil das natürliche Leben Speise und Trank haben, schlafen und ruhen muß“ (Luther 1544, 104), wie Luther es in seiner urtümlichen Sprache prägnant formuliert.

³⁸Den *Beginn* des wirklichen Menschseins mit dem Zeitpunkt der Inanspruchnahme seines Lebensraumes zu verbinden (vgl. Westermann 1999, 58f) scheint nur dann legitim, wenn ‚Lebensraum‘ mit ‚In-der-Welt-Sein‘ gleichgesetzt wird. Geht dem Verständnis von ‚Lebensraum‘ das ‚In-der-Welt-Sein‘ jedoch bereits *voraus*, dann ist der Mensch auch wirklich Mensch,

behaben (vgl. Gen 2,20; Kessler/Deurloo 2004, 49; Rad 1982, 162f).³⁹ Dass der Mensch keine Monadenexistenz führen kann, sondern nur „am Du zum Ich“ (Buber 1979, 32) wird, hat seine Wurzel in Gott selbst. Weil er „kein *Deus solitarius*, sondern der *Deus triunus*, Gott in Beziehung, ist, [könnte er] sich in einem *homo solitarius* nicht wieder erkennen“ (Barth 1969, 128/Hervorhebungen im Original). Aus diesem Grund ist das relationale Geschehen für die Menschlichkeit des Ebenbildes Gottes von konstitutiver Bedeutung (Gerstenberger/Schrage 1980, 71).⁴⁰

Es ist bedeutsam, dass nicht ein identischer Adam erschaffen wird, zumal die Einsamkeit auch durch einen zweiten Mann hätte aufgehoben werden können. Adam wurde eine ihn ergänzende *Frau* zur Seite gestellt. Abgesehen von der geschlechtlichen Notwendigkeit des anderen für die Fortpflanzung (Boulnois „Haben wir eine geschlechtliche Identität? ...“, 342), umfasst die *Ergänzung* durch die Frau ein *qualitativ* höheres Element: es wird nicht nur die Einsamkeit des Mannes aufgehoben, sondern die männliche Person wird durch eine weibliche ergänzt. Erst jetzt ist die Realisierung des Menschseins in seiner umfassenden Fülle möglich, denn nur „Mann und Frau zusammen stellen den ganzen Menschen dar“ (Wolff 1977, 251). Dieses Faktum darf indes nicht zur Annahme verleiten, Mann oder Frau wären nicht *per se* bereits umfassend Mensch (Henrici „Meta-Anthropologie der Geschlechter ...“, 320), sondern es bedeutet, dass jede Person

kraft ihrer geschlechtlichen Identität unübersehbar über sich hinaus verwiesen ist; denn ihre volle Identität wird erst durch den Verweis auf das andere Geschlecht konstituiert (Henrici „Meta-Anthropologie der Geschlechter ...“, 321).

Damit ist ein weiterer, wichtiger Aspekt angesprochen, nämlich dass sich Gott als Ursprung *beider* Geschlechter erst in der geschlechtlichen *Diffe-*

wenn er seines natürlichen Lebensraumes (z.B. durch Gefangenschaft) beraubt wird. *Entfalten* kann er sein Menschsein unter diesen Umständen allerdings nicht.

³⁹Ein androgynes Verständnis – u.a. basierend auf mittel-orientalischen Mythen – wonach der Mensch erst durch den Neid der Götter in Mann und Frau zerschnitten worden ist, ist deshalb unter Verweis auf Gen 1,27 zurückzuweisen (vgl. auch Gerstenberger/Schrage 1980, 96).

⁴⁰Nicht nur, dass Gott dem Menschen einen Lebensraum schafft, sondern dass er ihm auch eine passende Gefährtin zur Seite stellt illustriert, wie sehr die „Sorge für das dem Menschen Gute ... am Anfang von Jahwes Tun“ (Zimmerli 1985, 25; vgl. auch Westermann 1999, 59) steht.

renzierung seines Ebenbildes in umfassender Weise widerspiegelt (vgl. Hartley 2000, 48; Bilezikian 1985, 23; Bianchi 1994, 143; Henrici „Meta-Anthropologie der Geschlechter ...“, 321). Bilezikian formuliert folgendermassen:

Because the product had to conform to the specifications of the divine image, ‚man‘ inevitably came as male and female. In other words, the male/female sexual differentiation reflects realities contained within the very being of God and derived from Him as His image. Femaleness pertains to the image of God as fully as maleness. God is neither male nor female. He transcends both genders since they are both comprehended within His being (Bilezikian 1985, 23).

Sowohl die Frau als auch der Mann widerspiegeln in ihrer Ebenbildlichkeit also Aspekte, die in ihrer Absolutheit in Gott gründen und ihm entspringen (vgl. Bilezikian 1985, 23).⁴¹

3.1.2.1 *Aus der Rippe des Mannes*

Das erste Paar entsteht. Die Frau wird auf besondere, einzigartige Weise erschaffen, nämlich durch das göttliche Geformtwerden aus einer Rippe Adams (Gen 2,21). Diese aussergewöhnliche Entstehung ist nicht nur für das Verständnis des Menschseins an sich entscheidend, sondern primär für jenes der Frau. Denn wäre Eva, wie zuvor Adam, aus Erde erschaffen worden, stünden sich zwei unabhängige Individuen gegenüber, ohne – ausser dem für die Fortpflanzung notwendigen sexuellen Aspekt –, die ihnen inhärente Bezogenheit aufeinander.⁴² Durch die besondere Vorgehensweise – was nicht im Sinne eines ‚Klo-

⁴¹Gott dem einen oder anderen Geschlecht zuordnen zu wollen und auf deren Komponenten festzulegen wäre demnach eine unzulässige Reduktion seines göttlichen Seins als Ursprung *beider* Geschlechter (Hartley 2000, 48; Kohler-Spiegel „Mensch sein als Mann und Frau“, 108). So sind zum Beispiel die hebräischen Termini für Geist weiblich (vgl. Gen 1,2; Slenczka „Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot ...“, 141; Gössmann „Rûach, Spiritus und Sapientia ...“, 206). Vor diesem Hintergrund ist Moltmann in seiner Aussage grundsätzlich zuzustimmen, dass Gott ‚Vater‘ und ‚Mutter‘ zugleich umfasst (Moltmann 1991, 48). Allerdings stets im Bewusstsein, dass Gott (heiliges) Subjekt und nicht Objekt der Bibel ist und sich deshalb jeglicher Inanspruchnahme durch den Menschen entzieht (Slenczka „Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot ...“, 135).

⁴²Fragwürdig ist die Ablehnung Bilezikians der Erschaffung der Frau aus Erde mit der Begründung, dass ihr (einzig) daraus eine Minderwertigkeit gegenüber dem Manne – also ein qualitativ geringeres Menschsein – resultiert worden wäre (vgl. Bilezikian 1985, 29). „She might have been human but to a lesser degree than man“ (Bilezikian 1985, 29). Weshalb sollte Adam aus Erde zu einem vollwertigen Menschen erschaffen werden können, die Frau jedoch nicht? Nur weil sie zeitlich *nach* Adam erschaffen wurde? Für Bilezikian wohnt der Frau nur deshalb eine dem Mann äquivalente Wertigkeit inne, weil sie *aus Adam* erschaffen worden ist. Eine solche Schlussfolgerung scheint unzulässig, zumal die Frau auch vollwertig Frau sein könnte, wenn sie anders erschaffen worden wäre, nur bestünde dann wahrscheinlich die Geschlechterbeziehung nicht in der vorhandenen engen Ausprägung.

nens' zu denken ist (gegen Bilezikian 1985, 29), da es offenbar nicht Gottes Absicht war, einen zweiten, identischen Adam zu schaffen (vgl. Gen 2,18) – wird nicht nur die enge Verbundenheit, Verwiesenheit und Abhängigkeit der Geschlechter betont (vgl. Bonhoeffer 1958, 73), sondern es wird gleichzeitig die dem Menschsein schöpferbedingt inhärente interpersonelle *Beziehungsbedürftigkeit* aufgezeigt. Mann und Frau bedürfen einander. Die Ehe wird so zur tiefsten und engsten Ausdrucksform der relationalen Bedürftigkeit und Ausrichtung. Durch die Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes wird nicht nur die Ehe als *heterosexuelle* Paarbeziehung als Schöpfungsintention verankert, sondern sie zeigt zugleich die von Beginn der Schöpfung her gesetzte *Ordnung*⁴³ der Geschlechter auf (1Tim 2,13; 1Kor 11,8; Ware „Male and Female Complementarity and the Image of God“, 82f).

3.1.2.2 Die mit der Erschaffung der Frau gesetzte Ordnung der Geschlechter

Mit dem Unterfangen, von der Geschlechterordnung zu sprechen, wird sehr dünnes Eis betreten, denn wie Barth treffend konstatiert, ist jedes einzelne Wort „missverständlich und gefährlich, wenn es darum geht, diese Ordnung zu bezeichnen. Aber sie existiert!“ (Barth 1969, 189). Eben *weil* sie existiert, muss auch auf sie eingegangen werden.

Das hebräische Wortspiel *אִשָּׁה* als Femininum von *אִישׁ* (Eisenberg 1993, 18) verdeutlicht die besondere Zusammengehörigkeit von Mann und Frau; beide sind als gleichwertige und einander ergänzende Personen einander zugewiesen.⁴⁴ Ergänzung setzt jedoch Differenzierung voraus. Das heisst, dass die Frau in äquivalenter Weise am Menschsein Anteil hat, sich gleichzeitig aber genauso eindeutig vom Mann unterscheidet, da sie *auf ihn hin* erschaffen worden ist (Ortlund „Male-Female Equality...“, 102). In dieser unbedingten Verwiesenheit gründet die, die Geschlechterdifferenz konstituierende Ordnung, welche

⁴³Der Begriff der Ordnung wird an dieser Stelle explizit verwendet, obwohl er in der heutigen theologischen Geschlechterdiskussion unter anderem im Lichte der Pluralität der Lebensformen als nicht mehr zeitgemäss erachtet wird (vgl. unter anderem Lüpke „Lebensverheißung und Lebensordnung ...“, 144f). Aus rein schöpfungstheologischer Sicht scheint dessen Verwendung allerdings ohne weiteres möglich und auch angebracht.

⁴⁴Derselbe Beziehungsaspekt wird auch bei der erwähnten Verbindung zwischen *אָדָם* und *אִשָּׁה* hervorgehoben (Kessler/Deurloo 2004, 48; Kruhöffer 1999, 27). Das illustriert, dass die zwischenmenschliche Beziehung nicht nur in ihrer Bezogenheit auf Gott gründet (Kessler/Deurloo 2004, 49), sondern die horizontale Dimension durch die vertikale erst ermöglicht wird, welche aller Beziehung innerhalb der Schöpfung vorausgeht und diese stiftet.

keine umkehrbare Folge kennt (Barth 1969, 188) und auch nicht Ausdruck einer in der Antike vorherrschenden patriarchalisch geprägten Beziehungsstruktur darstellt (gegen Scharbert 1983, 52f). Zur Vorgeordnetheit des Mannes gehört auch die ihm dadurch zugeteilte (Führungs-)Verantwortung für seine Frau, was nicht als Besitzanspruch zu verstehen ist (Grudem 1994, 461), sondern als eine, auf dem Fundament der *Liebe* gegründete und aus ihr entspringende Ordnung (vgl. Eph 5,23; Schaeffer 1976, 72).

Es erscheint als ein schwieriges Unterfangen, die Geschlechterordnung unter Wahrung der Gleichwertigkeit zu denken. Doch ist Mann und Frau uneingeschränkt die gleiche Würde und Wertigkeit inhärent, nur sind sie auf eine ontologische Komplementarität hin erschaffen worden, woraus gleichzeitig eine Differenzierung der geschlechtsspezifischen Funktionen resultiert (Grudem 1994, 461; Kirchschräger „Marriage as Covenant ...“, 156). Barth verwendet dazu ein illustratives, wenn auch etwas abstraktes Beispiel:

A geht *vor* B, B kommt *nach* A. Ordnung heißt *Folge*. Ordnung heißt *Vorordnung* und *Nachordnung*, *Überordnung* und *Unterordnung* (Barth 1969, 189/Hervorhebungen im Original; Sperrungen kursiv).

Um bei diesem Vergleich zu bleiben, würde wahrscheinlich niemand B eine verminderte Wertigkeit zuschreiben, nur weil es A nachgeordnet ist, inhaltlich von ihm differiert, es aber genau deshalb ergänzt. Ebenso wäre es ein Irrtum, aus der Geschlechterordnung *eo ipso* auf eine unterschiedliche qualitative Wertigkeit von Mann und Frau zu schliessen, da dies in keiner Weise der Schöpfungsintention entspricht (vgl. Barth 1969, 189). Um Missverständnissen vorzubeugen sei nochmals betont: beide Geschlechter haben in äquivalenter und umfassender Weise Teil an der Menschlichkeit, was durch die Geschlechterordnung weder angetastet noch in Frage gestellt wird. Was differiert ist einzig die *Schöpfungsintention*, basierend auf dem primären Ziel der umfassenden ganzheitlichen Komplementarität (vgl. Godfrey „Headship and the Bible“, 83f).⁴⁵

⁴⁵Um dem Verständnis der Komplementarität im Sinne einer tendenziellen Wertminderung des jeweiligen Geschlechtes zu entgehen, wonach Mann und Frau nur in ihrer *Ergänzung* ganz Mensch wären, schlägt Henrici vor, von einer ‚Analogie der Geschlechter‘ zu sprechen (vgl. Henrici „Meta-Anthropologie der Geschlechter ...“, 323f). Auch wenn dieser Deutungsvorschlag ermöglichen soll, „ohne Verkürzung von der Einheit in Verschiedenheit und der Verschiedenheit in Einheit der beiden menschlichen Geschlechter zu sprechen“ (Henrici „Meta-Anthropologie der Geschlechter ...“, 324), scheint damit die schöpfungsintendierte *unbedingte* ontologische und relationale Verwiesenheit und Angewiesenheit der Geschlechter aufeinander

Mann und Frau sollen sich durch ihr jeweiliges und explizites So-Sein umfassend und harmonisch⁴⁶ *ergänzen*. Nikolaus von Kues' Darlegungen zur göttlichen Ordnung der Schöpfung drängen sich an dieser Stelle regelrecht für einen Vergleich mit der Ordnung der Geschlechter auf. Es gefiel dem Schöpfer

mit der Verschiedenheit gleichzeitig eine solche Anlage zur Ordnung zu schaffen, daß die Ordnung, welche die absolute Schönheit selbst ist, in allen zugleich erstrahlte. Kraft dieser Ordnung sollten die obersten Teile der untersten Stufe mit den untersten Teilen der höchsten Stufe verbunden, in Übereinstimmung miteinander, zu einer einzigen Schönheit des Universums zusammenklingen. Kraft dieser Ordnung sollten alle Dinge, mit ihrer Stufe zufrieden, zur Gestaltung des Universums Ruhe und Frieden genießen, das Schönste, was es gibt. Der unterste Teil des Menschen, der Fuß, ist damit zufrieden, daß er der unterste Teil und daß er Fuß ist, ebenso das Auge damit, daß es Auge ist und im Kopf sitzt. Sehen sie doch, daß sie zur Vollendung des Menschen und zu seiner Schönheit notwendige Glieder sind, wenn sie so sind und so an ihrem geziemenden Platz eingeordnet. Außerhalb dieses ihres Ortes sind sie weder schön noch notwendig, noch erblicken sie die vollkommene Schönheit des ganzen Körpers, noch tragen sie dann zur Vollendung seiner Schönheit bei, vielmehr machen sie in ihrer eigenen Ungestalt den ganzen Körper ungestalt. Ihre Größe ist also angeordnet um schön zu sein, um aus ihnen und den übrigen Gliedern die schöne Größe des Körpers erstehen zu lassen. Das Maßverhältnis eines jeden Gliedes zu jedem anderen und zum Ganzen ist also geordnet vom Ordner aller Dinge, der den Menschen in Schönheit schuf (Kues 2003, 133.135).

ungenügend berücksichtigt zu werden. Auch wenn Komplementarität je nach Kontext unterschiedlich gedeutet werden kann (vgl. u.a. Salzman/Lawler „Catholic Sexual Ethics ...“, 628ff), wird dadurch grundlegend die (unbedingte) Zugehörigkeit von zwei, sich in ihrer Eigenart ergänzenden Elementen ausgedrückt, die gemeinsam zu einer umfassenderen Einheit gelangen (Salzman/Lawler „Catholic Sexual Ethics ...“, 627). Wie aus dem Schöpfungsbericht hervorgeht, fehlte Adam wirklich etwas ohne Eva; Eva ihrerseits wurde erschaffen, um Adam zu ergänzen und mit ihm zusammen das erste Ehepaar zu bilden (vgl. Gen 2). Vor diesem Hintergrund scheint der Terminus ‚Komplementarität‘ die Schöpfungsintention für die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter besser zu widerspiegeln als die, mehr eine Parallelität betonende Vorstellung der Analogie.

⁴⁶Auch Harmonie bedarf zwingend der Ordnung. Dies illustriert ein Beispiel des berühmten Astronomen Kepler (1571-1630), welcher in bezug auf die Anordnung der Gestirne feststellt, dass wahre Harmonie ein hinter allem stehendes Ordnungsprinzip bedingt. Zur Illustration verweist er darauf, dass erst die gezielte Anordnung einer Ansammlung von Tönen eine schöne Melodie erklingen lassen (vgl. Kepler 1925, 106). „Denn Harmonie ist in gewissem Sinne Einheit, und die Dinge sind in höherem Begriffe eins, wenn sie alle in eine Harmonie einstimmen, als wenn je zwei immer für sich in zwei Harmonien zusammenklingen“ (Kepler 1925, 291). Dieses Beispiel lässt sich auch auf die Ehe übertragen: nur basierend auf der schöpfungsintendierten *Ordnung* der Geschlechter ist eine umfassende, ganzheitliche Harmonie erst möglich.

Auf das vorliegende Thema bezogen bedeutet das, dass die wahre Schönheit einer Ehe also erst dann erstrahlen kann, wenn ihr die von Gott intendierte Ordnung zwischen Mann und Frau zugrunde gelegt und bejaht wird. Das bedeutet gleichzeitig, dass die Frau ihr Gehilfin-Sein nicht als etwas Negatives, Minderwertiges versteht, sondern als eine ihr ontologisch eingeprägte Aufgabe, die nicht ihre Wertigkeit antastet, sondern die Realisierung der *wahren, schöpfungsintendierten Weiblichkeit* erst ermöglicht.

3.1.2.3 Ontologisch komplementäre und gleichwertige Gehilfin des Mannes

Das erste Paar konstituiert sich aus dem Ersterschaffenen Mann Adam und der daraufhin geformten Frau Eva, wodurch die menschliche Existenz nun in ihrer Fülle realisiert werden kann. Der Frau kommt die Aufgabe und Befähigung zur Unterstützung des (Ehe-)Mannes zu, da sie ihm als Beistand und Gehilfin⁴⁷ zur Seite gestellt worden ist, was weder ihre Eigenständigkeit noch ihre Wertgleichheit in Frage stellt (Hartley 2000, 62; Kruhöffner 1999, 27). Im Gegenteil, dieses Faktum kann sogar als besondere Würde der Frau verstanden werden, da in der Bibel ausschliesslich *Gott* als Beistand und Hilfe für den Menschen genannt wird (Bonhoeffer 1958, 71). „Wenn also hier *so* vom Weib gesprochen wird, so muß damit etwas ganz Ungewöhnliches gemeint sein“ (Bonhoeffer 1958, 71/Hervorhebung im Original). Deshalb kann Frame durchaus zugestimmt werden, dass eine Frau *Gott* ehrt, indem sie ihr Gehilfin-Sein anerkennt und bejaht (vgl. Frame „Men and Women in the Image of God“, 228).⁴⁸ Dieses spe-

⁴⁷עֲזָרָה kann wörtlich mit Hilfe, Beistand, Unterstützung, Ergänzung übersetzt werden. כְּנֶגְדּוֹ als „ihm entsprechend“ (Rad 1972, 57), oder „in front of him“ (Cotter 2003, 31), was inhaltlich sowohl das Gleiche als auch das Komplementäre umfasst (Rad 1972, 57). Der Paarbeziehung liegt demnach nicht die Intention der Parallelität sondern der *Komplementarität* zugrunde, worauf an anderer Stelle noch näher eingegangen wird.

⁴⁸Ob der Betonung der Gleichwertigkeit wird nicht selten die Tatsache vernachlässigt (oder im Sinne Spletts explizit ausser acht gelassen (vgl. Splett „Der Mensch – männlich und weiblich erschaffen“, 331)) – wahrscheinlich, um nicht mit dem Etikett der Frauenfeindlichkeit behaftet zu werden –, dass es sich nicht um eine *gegenseitige* Hilfsbedürftigkeit handelt, zumal Eva *auf Adam hin* und als dessen Gehilfin erschaffen worden ist (vgl. Kruhöffner 1999, 27; Zimmerling „Die Bedeutung der Gemeinschaft für den Menschen angesichts der Postmoderne“, 218). Das impliziert, dass zwar der *Mann* aber *nicht* die Frau einer Gehilfin bedarf. Dadurch wird der Mann in besonderer Weise als von der Frau abhängig beschrieben, denn ohne Frau entbehrt er der ihm notwendigen Unterstützung zur umfassenden Realisierung seiner Existenz. Freilich nicht im existentiellen Sinne, als dass das Fehlen der Frau den Tod des menschlichen Lebens zur Folge gehabt hätte (gegen Cotter 2003, 31), sondern so, dass es einem Mann nicht gegeben ist, im umfassenden Sinne eine Hilfe sein zu können, wie dies der Frau möglich ist. Daraus drängt sich die Schlussfolgerung auf, dass die Frau im Leben grundsätzlich alleine zu-

zifische Ziel, woraufhin die Frau hin erschaffen worden ist, prägt sowohl ontologisch als auch funktional ihre Weiblichkeit, im Sinne der erwähnten Gleichheit in der komplementären Ungleichheit.

Eve was created as a helper, but as a helper who was Adam's equal. She was created as one who differed from him, but who differed from him in ways that would exactly complement who Adam was (Grudem "The Key Issues in the Manhood-Womanhood Controversy ...", 32).

Erst in dieser sich ergänzenden Gemeinschaft gelangt der Einzelne zur Glückseligkeit, zur Vervollkommenung, zur wahren Bestimmung und Erfüllung. Das wird der Grund für Adams Freude gewesen sein, als er beim Anblick Evas erkannte, in ihr das ihm fehlende ‚Du‘ gefunden zu haben (vgl. Gen 2, 23). Er gehört „nun zu ihr, weil sie zu ihm gehört“ (Bonhoeffer 1958, 73). Durch die Zweisamkeit wurde nicht nur die Einsamkeit Adams aufgehoben, sondern Mann und Frau fanden als erstes Paar im jeweils Anderen ihre ideale Ergänzung. „Nullius boni sine socio jucunda possessio est“ (Spener 1999, 306).

3.1.3 Segnung von Mann und Frau als Paar

Das erste Paar erfährt seine Krönung durch den göttlichen Segen (vgl. Gen 1,28).⁴⁹ Hinter dem Segensausspruch verbirgt sich allerdings mehr als eine rein verbale Bezeugung göttlichen Wohlwollens für eine gelingende Existenz auf Erden. Denn wie sich übergreifend aus dem breiten Bedeutungsspektrum der hebräischen Wortfamilie des Verbes ableiten lässt, umfasst ‚Segen‘ als grundlegende Komponente die freundliche Zuwendung Gottes zum Gegenüber mit dem Ziel, etwas zu bewegen und weiterzubringen (Veijola „Segen/Segen und

rechtkommt, der Mann hingegen zur erfolgreichen Bewältigung der komplexen Lebensrealität der Hilfe der Frau bedarf.

⁴⁹Es fällt auf, dass in der exegetischen Reflexion die Tatsache, dass der Segen Adam und Eva sowohl als Individuen als auch als *Paar* gilt, nicht aufgenommen wird; es steht einzig die *Sexualität* als Mittel zur gesegneten Fruchtbarkeit im Mittelpunkt (vgl. dazu stellvertretend Hartley 2000, 49; Mathews 1996, 173; Towner 2001, 29). Dieser Umstand verwundert, erhält der Segen als über dem *Paar* ausgesprochen doch eine neue Dimension. Denn er ist nicht nur für den qualitativen Vollzug des Lebens als Person von existentieller Bedeutung, sondern er ist besonders für die Geschlechterbeziehung und -abhängigkeit entscheidend. Das wirft folgende Frage auf: Ist es nicht ein signifikanter Unterschied, ob Mann und Frau als *Individuen* gesegnet werden oder explizit (auch) als zusammengehörendes, auf eine dauerhafte Beziehung hin erschaffenes *Paar*? Ein zentraler Unterschied wird vor allem bei der Berücksichtigung des erwähnten Aspektes der menschlichen Reaktion als elementarer Bestandteil des Segens deutlich: es ist wahrscheinlich, dass die Reaktion eines unabhängigen Individuums sich von jener eines Ehepaares, also von zwei zusammengehörigen und aufeinanderbezogenen Personen unterscheidet.

Fluch/II. Altes Testament“, 76; vgl. Frettlöh „Segen setzt Wirklichkeit...“, 77; Baader 2000, 703). Weil Gott sich als Spender des für den Menschen unverfügbaren Segens offenbart (Veijola „Segen/Segen und Fluch/II. Altes Testament“, 77), bekennt er sich durch diesen Akt der Zuwendung auf verbindliche Art und Weise zum Menschen (vgl. Obermann 1998, 79). Mann und Frau werden sowohl als unabhängige Individuen als auch als Paar gesegnet mit der Absicht einer *ganzheitlichen* Förderung mit dem Ziel des Heils des Einzelnen (Hildebrandt „Segen/Segen und Fluch / V. Dogmatisch“, 90; vgl. Heckel 2002, 24). Es wird also nicht *etwas* am Menschen, sondern es ist „seine ganz empirische Existenz, die hier gesegnet wird, seine Geschöpflichkeit, seine Weltlichkeit, seine Erdhaftigkeit“ (Bonhoeffer 1958, 47).

Im Gegenzug beinhaltet der unverdienbare und unverfügbare Segen als Geschenk Gottes (Hildebrandt „Segen/Segen und Fluch / V. Dogmatisch“, 89) durch das Verständnis von ‚segnen‘ in Kombination mit dem hebräischen Grundwort *כָּרַךְ* den Aspekt des Lobes (vgl. Dt 8,10) und der Anerkennung des Schöpfers seitens des Menschen (Baader 2000, 703; Heckel 2002, 23; Veijola „Segen/Segen und Fluch/II. Altes Testament“, 76). An Letzteren ergeht damit die Forderung zur dankbaren Anerkennung des Erhaltenen, was sich in der Aufrechterhaltung der seit seiner Erschaffung bestehenden Gottesbeziehung vollzieht.⁵⁰ Wie Frettlöh mit Bezug auf die Segenstheologie Bonhoeffers feststellt, schafft der Segen eine unauflösbare Beziehung zu Gott im Sinne einer dem Menschsein inhärenten Zugehörigkeit, Zuordnung und Zugewandtheit auf den

⁵⁰Die Interpretation, dass der nach dem Sündenfall über Noah und seine Söhne ausgesprochener Segen als *Wiederholung* resp. *Erneuerung* des Segens von Gen 1,28 zu verstehen ist (vgl. u.a. Westermann 1974, 617f; Scharbert 1983, 97) greift zu kurz, weil dabei der *Unterschied* bei den *Segensempfängern* zu Gen 1,28 vernachlässigt wird. Segnet Gott in Gen 1,28 Adam und Eva, also *Mann und Frau (als Paar)*, werden in Gen 9,1 Noah *und seine Söhne* gesegnet. Wäre es eine inhaltlich identische Wiederholung, sollten dann nicht Noah und seine Frau gesegnet werden? Es wird nicht geleugnet, dass der ursprüngliche Segensauspruch bei Noah und seinen Nachkommen eine Weiterführung erfährt (Waschke „Noah“, 349). Doch scheint es, als dass die Erneuerung des Segens, weil sie sich nur an Männer richtet, erst *jetzt* auf die Fruchtbarkeit eingegrenzt wird. Im Gegenzug stellt in Gen 1,28 die Fruchtbarkeit nur *ein* Element der viel umfassenderen, ganzheitlicheren Segnung dar. Weil die existentiell wichtige, *schöpfungsbedingte* Segnung von Mann und Frau durch das Sintflutgeschehen nicht beeinträchtigt worden ist, durch letztere aber alles Lebende auf Erden ausgelöscht wurde, scheint in Gen 9,7 tatsächlich nur der Auftrag zur *Vermehrung* das erneuerte Segenselement darzustellen. Nur wenn dieses entscheidende Moment vernachlässigt wird, das heisst, dass bei der Segnung Noahs und seiner Söhne der umfassende Segen von *Gen 1,28 vorausgesetzt* wird, kann Gen 9,1 als männliche „Schreckensherrschaft“ (Ohler „Der Mann in der Bibel ...“, 310) fehlinterpretiert und die Frauen als aus dem Fruchtbarkeitsprozess ausgeschlossen verstanden werden (gegen Ohler „Der Mann in der Bibel ...“, 310).

Schöpfer (vgl. Frettlöh „Segen setzt Wirklichkeit...“, 85f). „Wer Gott gehört, gehört keinem anderen“ (Frettlöh „Segen setzt Wirklichkeit...“, 85). Das Segensgeschehen ist demnach zwar ein von Gott initiiertes, aber trotzdem ein wechselseitiges Geschehen, bei welchem die göttliche Zuwendung auf der einen und die menschliche Anbetung auf der anderen Seite unauflösbar miteinander verbunden sind. Das verdeutlicht die relationale Grundbedeutung und Intention des Segens, was seinerseits die seit der Erschaffung bestehende Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Geschöpf untermauert (vgl. Veijola „Segen/Segen und Fluch/II. Altes Testament“, 77). Die *Aktion* Gottes zielt auf eine in Dankbarkeit antwortende *Reaktion*⁵¹ seitens des Menschen ab, die ihren Ausdruck primär zu Gott hin, nachgeordnet aber auch auf sozial-ethischer Ebene zum Mitmenschen und im Besonderen zum Ehepartner findet (vgl. Heckel 2002, 25).

Der göttliche Segen ist also von existentieller Bedeutung sowohl für das Bestehen und Gedeihen der Schöpfung *an sich* (vgl. u.a. Gen 1,22; Gen 26,12; Frettlöh „Segen setzt Wirklichkeit...“, 77), als auch für die Wahrnehmung des Kultur- und Herrschaftsmandates (vgl. Obermann 1998, 22; Veijola „Segen/Segen und Fluch / II. Altes Testament“, 77). Ebenso wichtig ist er für das Gelingen der ehelichen Gemeinschaft, da durch den Segensausspruch über das erste Paar auch ein geschlechtsspezifisches, heterosexuelles⁵² Grundskript für die Ehe besiegelt wird.

⁵¹Durch die Interpretation des Segens als stilles, kontinuierliches Handeln Gottes (vgl. Westermann 1985, 88; Towner 2001, 29; Waltke 2001, 67/Fussnote) wird dieser wichtige Aspekt der Antwort des Menschen auf Gottes Segenshandeln vernachlässigt; der Segen wird auf etwas Gegebenes, passiv Empfangenes reduziert.

⁵²Dass Gott Adam und Eva als *heterosexuelles Paar* segnet ist von besonderer Bedeutung, weil dadurch Fehlschlüsse wie jene von Frettlöh vermieden werden können. Wenn Frettlöh für ihre uneingeschränkte Befürwortung der Segnung homosexueller Paare auf inhaltliche Elemente des Segens zurückgreift wie unter anderem der damit verbundenen Bejahung der menschlichen Existenz, der Fruchtbarkeit und der Gebundenheit an Gott (vgl. Frettlöh „Segen setzt Wirklichkeit...“, 98ff), begeht sie den Irrtum, dass sie die *Adressaten* des Schöpfungsaktes ausser acht lässt. Gott hat Adam und Eva nicht nur als *heterosexuelles Paar* erschaffen, sondern sie auch als solches – und ausschliesslich als solches – *gesegnet*. Den Segen nun auf beliebige Paarkonstellationen ausweiten zu wollen geht an der göttlichen Intention der Geschlechterbeziehung, wie sie in Gen 1+2 dargelegt wird, vorbei. Gott segnet das Paar nicht durch *Umgehung* der von ihm dem menschlichen Daseinsvollzug zugrunde gelegten geschlechtsspezifischen Ordnungen. Durch ihre Argumentation übergeht Frettlöh eben diese Geschlechterordnung und konzentriert sich ausschliesslich auf den Segen. Was Slenczka auf die Gebote Gottes bezieht findet auch hier seine Anwendung, nämlich, dass die Sünde – im vorliegenden Zusammenhang das Übergehen der schöpfungsintendierten Geschlechterordnung – umgewandelt wird „zu einer Rechtfertigung der Sünde durch Veränderung der Gebote Gottes“ (Slenczka zit. in: Hahn „Sünder – das sind die Anderen...!“, 174).

3.2 Aus der göttlichen Erschaffenheit resultierende, dem Menschsein inhärente Aspekte

Der Mensch wurde vom trinitarischen Gott und als dessen Ebenbild erschaffen, dem eine unaufhebbare Zweigeschlechtlichkeit und umfassende, aber geschlechtsspezifische Verwiesenheit von Mann und Frau zugrunde liegt. Gleichzeitig wurde ihm ein auf ihn hin konzipierter, spezifischer Lebensraum zugewiesen und seinem Verantwortungsbereich übertragen, in welchem er sein Menschsein (erst) vollumfänglich entfalten und seiner Bestimmung gemäss leben kann.

Die nachfolgenden Ausführungen basieren auf der Annahme, dass diese Voraussetzungen konstitutiv für das Sein und den Lebensvollzug sind und das Menschsein, also auch die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter, existentiell prägen. Als erstes wird der Blick auf die ökonomisch-funktionalen Aspekte gerichtet, welche aus der Kreatürlichkeit, Erdhaftigkeit und dem In-die-Welt-gesetzt-Sein des Menschen entspringen. Danach wird aus ganzheitlicher Perspektive auf die Dimensionen von Beziehung und Abhängigkeit eingegangen.

3.2.1 Ökonomisch-funktionale Aspekte

Als Teil der Natur bedarf der Mensch einer seiner Geschöpflichkeit und seinen Bedürfnissen Rechnung tragenden Umwelt. Diese soll er erhalten, sie kultivieren und seiner Gottebenbildlichkeit entsprechend über sie herrschen.

3.2.1.1 Herrschaftsauftrag

Beide Geschlechter, sowohl der Mann als auch die Frau, werden von Gott beauftragt, über die Welt zu herrschen, sie zu bebauen und zu bevölkern. Dieses Mandat, unauflösbar an den Kulturauftrag gekoppelt, gehört damit zur Schöpfungsordnung⁵³ und ist eng mit der Gottebenbildlichkeit verknüpft (Simkins „Image of God“, 631f; Stewart Van Leeuwen „Is Equal Regard in the Bible?“, 18;

⁵³Unter Berücksichtigung, dass der Begriff ‚Schöpfungsordnung‘ nicht unumstritten ist und kontroverse Diskussionen hervorgerufen hat (vgl. Rosenau „Schöpfungsordnung“, 356ff), wird dieser Terminus in der vorliegenden Arbeit als von Gott angelegtes Grundraster verstanden, welches einen geordneten Lebensvollzug des Menschen in seiner Verwiesenheit und Bezogenheit auf Gott, den Mitmenschen und die Natur ermöglichen soll.

Krochmalnik 2001, 40).⁵⁴ Denn dadurch werden dem Menschen weltlich-immanent jene Aufgaben übertragen, die Gott dem Schöpfer Welt übergreifend obliegen (vgl. Cotter 2003, 18).⁵⁵ Als in die Schöpfung hinein gesetzt und mit einer herausragenden Verantwortung betraut sind beide Geschlechter *von Gott* Beauftragte, welche die Herrschaft über die ihnen anvertraute Schöpfung im Bewusstsein ihrer stellvertretenden Rolle ausüben sollen (vgl. Bonhoeffer 1992, 394; Dohmen „Ebenbild“, 454; Bergant/Stuhlmüller „Creation According to the Old Testament“, 161f; Towner 2001, 29; Chang 2000, 221).⁵⁶

We are images of God in order to image God and His purposes in the ordering of our lives and the carrying out of our God-given responsibilities (Ware “Male and Female Complementarity and the Image of God”, 79/Hervorhebungen im Original).

Dieses Bewusstsein um die Stellvertretung ist fundamental, zumal sie, gekoppelt mit der Berücksichtigung der verpflichtenden Gottebenbildlichkeit, nur eine wohlwollende, liebevolle und auf die Erhaltung und Förderung des Anvertrauten zielende Ausübung erlaubt (vgl. Westermann 1985, 84).⁵⁷ Härle warnt zu Recht davor, zwischen negativem Herrschen und positivem Bewahren zu

⁵⁴Trotz der engen Verknüpfung zwischen Gottebenbildlichkeit und Herrschaftsauftrag greift eine Reduktion der Gottebenbildlichkeit auf allein diesen Aspekt (vgl. Cotter 2003, 18; Kreuzer „Bild/Ebenbild (AT)“, 3/Internetversion; Lamparter 1956, 11) zu kurz. Denn dadurch würde die Ebenbildlichkeit auf den weltlich-immanenten Bereich reduziert und deren *Ganzheitlichkeit* ausgeblendet, welche aufgrund der Kreatürlichkeit des Menschen auch die transzendente relationale Dimension umfasst.

⁵⁵Häufig wird der Herrschaftsauftrag mit einem königlichen Amt verglichen, was bereits im alten Ägypten bekannt war und im Psalm 8 anklingt. Dieser Analogie entsprechend ist jeder Einzelne durch das persönliche Wahrnehmen dieser königlichen Aufgabe in die Verantwortung vor Gott gestellt (Bianchi 1994, 200; vgl. Faulconer „Adam and Eve – Community: Reading Genesis 2-3“, 3). Allerdings impliziert dies ein Herrschen ohne jegliches ausbeuterisches oder willkürliches Element, sondern es ist im Sinne einer königlichen Verantwortung und Fürsorge für die dem Menschen anvertraute Schöpfung zu verstehen und wahrzunehmen (Westermann 1985, 84; Bedford-Strohm 2001, 23; Kreuzer „Bild/Ebenbild (AT)“, 3/Internetversion).

⁵⁶Eine Herrschaft über den *Menschen* ist in Gen 1,28 nicht impliziert (Kohler-Spiegel „Mensch sein als Mann und Frau“, 108; Oorschot „Menschen – geschaffen als Gottes Ebenbild“, 50; Schüngel-Straumann „Der Mensch als Bild Gottes nach Genesis 1 ...“, 81), was beim Verständnis des Auftrages als liebevolle Fürsorge um das Wohl alles Seienden (vgl. Bedford-Strohm 2001, 23) auch gar keinen Raum hätte. Ein (absolutistisches) Machtstreben resultiert erst aus der Beeinträchtigung der Beziehungsebenen als Konsequenz des Sündenfalles.

⁵⁷Es ist an dieser Stelle wichtig darauf hinzuweisen, dass eine Auseinandersetzung mit allfällig negativen Konnotationen bei der Erfüllung des Herrschaftsauftrages im prälapsarischen Zustand obsolet ist, zumal das menschliche Sein und Handeln erst *nach* dem Sündenfall die Tendenz zum Negativen in sich birgt. Zuvor hätten sie den Auftrag aufgrund ihres sündlosen Wesens ‚zwangsläufig‘ Gott gemäss ausgeführt.

unterscheiden (vgl. Härle 2007, 437). Denn eine solche, wertende Polarisierung vernachlässigt, dass sich der Mensch als Geschöpf Gottes *in allem* in einer unentrinnbaren *Verantwortlichkeit* seinem Schöpfer gegenüber vorfindet. Eine dem Wesen Gottes nicht entsprechende oder diesem sogar *widersprechende* Handlungsweise kann deshalb prinzipiell nicht dem Willen Gottes entsprechen; dasselbe gilt für den Kulturauftrag.

3.2.1.2 Kulturauftrag

3.2.1.2.1 Arbeit / produktive Tätigkeit

Vor dem Sündenfall gab es im Garten Eden keinerlei Mangel, zu dessen Abhilfe eine produktive Tätigkeit erforderlich gewesen wäre (vgl. Horwitz „Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch“, 3). Trotzdem steht nicht Untätigkeit, sondern produktives Tätigsein am Beginn der Menschheitsgeschichte und es ist konstitutiv für die menschliche Existenz (vgl. Gen 2,15; Rad 1972, 67). Arbeiten ist also kein Zwang, der aus dem In-der-Welt-sein resultiert (gegen Höffner 1975, 122), sondern ein angenehm freudiges Tun (Whybray „Genesis“, 41),⁵⁸ welches durch die Sabbatruhe gekrönt wird (vgl. Gen 2,3; Crenshaw „Schöpfung/2. Altes Testament“, 98). Mann und Frau sind beauftragt, sich gemeinsam der ihnen anvertrauten Schöpfung anzunehmen (vgl. Bianchi 1994, 200), denn der „Mensch ist von Gott so geschaffen, daß er des gegenseitigen Helfens bedarf“ (Westermann 1999, 59).⁵⁹ Entsprechend dem Herrschaftsauftrag soll auch der Auftrag zur Kultivierung mit der Absicht des für die Schöpfung Förderlichen wahrgenommen werden. Das heisst, dass der Mensch durch seine Arbeit den göttlichen Segen weitergeben sollte (vgl. Bianchi 1994, 200). Sämtlichem Tun an und mit der Schöpfung ist demzufolge die Verantwortlichkeit eigen, ausschliesslich ein *Segen* für sie zu sein. Jegliches Handeln sollte (rückblickend) einer po-

⁵⁸Es ist daher eine Fehlinterpretation des biblischen Berichtes, dem Menschen vor dem Sündenfall jegliche produktive Arbeit absprechen zu wollen (gegen Csikszentmihalyi 1999, 80), zumal Arbeit als mühelose Bewirtschaftung des Erdbodens für den Menschen zur Schöpfungsordnung gehört (vgl. Gen 2,15; Scharbert 1983, 26; Rad 1972, 67).

⁵⁹Die modernen kulturellen und technischen Fortschritte können demnach nur so lange Ausdruck des göttlichen Segens über die Arbeit sein (vgl. Bianchi 1994, 203), wie sie sich nicht *gegen* die Natur und die Schöpfung insgesamt stellen. Seit dem Sündenfall ist es also eine der grossen Herausforderungen, die Grenze zwischen biblisch begründetem, segensreichen Handeln *für* die Schöpfung und einem, aus negativen, ausbeuterischen und egoistischen Moti-

sitiven Bewertung standhalten können, das heisst als für die Schöpfung *fördernd* bewertet werden können (Bianchi 1994, 201). Die Arbeit hat erst durch den Sündenfall eine qualitative Einbusse erfahren; seither ist sie ein *mühseliges, beschwerdevolles* Tun. Trotzdem soll sie weiterhin Ausdruck eines kreativ-schöpferischen Tätigseins in Parallelität zum schöpferischen Handeln Gottes darstellen (vgl. Klement „Mensch und Sünde in der Urgeschichte“, 60).

Eine ansatzweise Analogie wie bei der produktiven Tätigkeit lässt sich auch bei der Fruchtbarkeit erkennen. Wie der Schöpfer, so soll in gewisser Weise auch sein Ebenbild zum Spender des Lebens werden (Cotter 2003, 18).⁶⁰

3.2.1.2.2 Fruchtbarkeit

Die Fruchtbarkeit ist nicht nur für den Menschen, sondern für die gesamte Schöpfung von existentieller Bedeutung (vgl. Härle 2007, 426). Auch wenn die *Möglichkeit* zur Reproduktion physisch angelegt ist, stellt das *Faktum* von Nachkommen eine Wirkform des göttlichen Segens dar. Sie ist also Geschenk⁶¹ Gottes und nicht eine Folge mythischer Kultriten, wie es später die heidnischen Nachbarvölker Israels verstanden (vgl. Gen 1,28; 1Sam 1,8; Hartley 2000, 48f; vgl. Westermann 1985, 82; Zimmerli 1985, 57). Da die Sexualität von der Schöpfungsintention in den Rahmen der Ehe eingebettet ist, wird Letztere zum eigentlichen ‚Hort‘ von Nachkommenschaft. Dies kann auch Fehlentwicklungen in der Schwerpunktsetzung mit sich bringen, wie zum Beispiel in der römisch-katholischen Kirche, welche die Sexualität auf die Zeugung von Nachkommen

ven getriebenen Tun *gegen* die Schöpfung zu unterscheiden, womit das weitreichende Feld der (Arbeits-)Ethik besritten worden wäre.

⁶⁰Schleiermacher (1768-1834) erachtet es als unmöglich, dass das Menschengeschlecht von *einem* Paar ausgegangen sein soll. Für ihn sind Adam und Eva offenbar Geschwister, weshalb aus sittlichen Gründen eine Ehe ausser Diskussion steht (vgl. Schleiermacher 1981, 90). Er bleibt allerdings die Antwort schuldig, wie sich das Menschengeschlecht dann auf ‚sittliche‘ Weise hätte vermehren können.

⁶¹Auch wenn Kinderlosigkeit im AT ein grosses Problem darstellen konnte (vgl. 1Sam 1) stellt sich trotzdem die Frage, ob Kinderlosigkeit *per se* als Fluch (De Longeaux 1996, 30; Kleinschmidt 1998, 32) bewertet werden darf und ob sie ursprünglich so intendiert war. Vor allem der Aspekt von Kindern als Segensgeschenk lässt eine solche Interpretation als fraglich erscheinen. Gott kann sein Geschenk geben, es aber auch zurückhalten, wenn er es gemäss Röm 8,28 als das Beste erachtet. Geschenke können nicht erzwungen, sondern in Dankbarkeit angenommen werden und sie sind auch nicht selbstverständlich. Die Ehelosigkeit einiger Propheten (u.a. Hesekiel und Jeremia) wurde durch ihren ganz speziellen Auftrag Gottes begründet und legitimiert (Kleinschmidt 1998, 105).

eingrenzt unter primärer Betonung der *sozialen* Dimension;⁶² aus dieser Perspektive dient sie in erster Linie zur Sicherung zukünftiger Generationen (vgl. Mattioli 1995, 46).⁶³ Ein solches Verständnis stellt eine Engführung der Schöpfungsintention dar. Denn der Sexualität kommt auch abgesehen von ihrem Ziel zur Zeugung von Nachkommen eine legitime Stellung innerhalb der Ehe zu (vgl. 1Kor 7,1ff; Thilo 1978, 43). Die Ehe birgt zwar die *Möglichkeit* zur Fruchtbarkeit in sich, sie bedingt sich aber nicht durch diese (Barth 1969, 211). So wichtig Nachkommen zur Erhaltung der Menschheit auch sind, die Ehe trägt ihre Bedeutung und Würde in sich selbst (vgl. Lüpke „Lebensverheißung und Lebensformen ...“, 158ff; Barth 1969, 210).

Nach diesen Ausführungen zu den dem Menschsein schöpungsbedingt inhärenten Aspekten wird im Folgenden der Blick auf die Beziehung gerichtet und zwar vorgängig auf jene zu Gott, dem Mitmenschen und die Natur, woraufhin auf die Geschlechterbeziehung an sich eingegangen wird.

3.2.2 Aspekte der Beziehung

3.2.2.1 Beziehungsfähigkeit und -bedürftigkeit

Als *von Gott* und *zu seinem Bilde* erschaffene Wesen sind Mann und Frau *per se* sozial-relationale Wesen.

Nicht Autarkie, sondern gegenseitiges Geben und Nehmen ist das in der Bibel geoffenbarte Lebensgesetz. Nicht zur individualistischen Robinsonexistenz, sondern zur Ehe, zur Familie, zur nachbarlichen Gemeinschaft, ja auch zur politischen Gemeinschaft sind die Menschen geschaffen (Brunner 1979, 155).

Wie die Erschaffung Evas aus der Rippe Adams verdeutlicht, erfährt die, allem vorausgehende vertikale Beziehung zu Gott ihre Fortführung und Ent-

⁶²Allerdings ist auch zu erwähnen, dass auf römisch-katholischer Seite eine gewisse Offenheit erkennbar ist, das sexuelle Verlangen nur dann als illegitim zurückzuweisen, wenn „*von ihm allein*“ die Freude gelingenden Daseins erwartet wird. Und da menschliches Dasein nur in der Herrschaft Gottes zur Vollendung kommen kann, ist solche Verfehlung zugleich Sünde“ (Langemeyer „Geschlechtlichkeit des Menschen“, 182/Hervorhebung im Original). Doch auch in dieser abgeschwächten Position wird die Sexualität innerhalb der Ehe weiterhin mit dem Etikett des Sündhaften versehen.

⁶³Ein solches Verständnis läuft Gefahr, die eheliche Gemeinschaft zum Mittel zum Zweck zu degradieren, wie es zum Beispiel bei Piper festzustellen ist, welcher der Sexualität sogar sämtliche emotionalen Regungen abspricht und sie zum ‚Instrument‘ entwertet (vgl. Piper 1970, 305).

sprechung auf zwischenmenschlicher Ebene. War die erste Beziehung überhaupt jene zum Schöpfer, scheint es bezeichnend, dass auf zwischenmenschlicher Ebene nicht *irgendeine* Beziehung folgt (z.B. ein zweiter oder dritter Adam), sondern jene zur *Ehepartnerin*. Dieses Faktum verleiht der Ehe eine besondere Gewichtung sowie eine zentrale Stellung innerhalb relationaler Bindungen. Demnach kann das Sein von Mann und Frau synonym gesetzt werden mit In-Beziehung-Sein. „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“ (Buber 1979, 15) und zwar mit Gott, dem Mitmenschen und der Natur.

3.2.2.1.1 Beziehung zu Gott

Als Schöpfer stellt Gott den Ursprung aller Beziehungen dar (vgl. Hoekema 1994, 96).⁶⁴ Dass der trinitarische Gott keiner weiteren Gemeinschaft bedurfte – schon gar nicht mit einem ihm ontologisch *ungleichen* Wesen – verdeutlicht den freien Willensentschluss zum Menschen und Gottes explizite Absicht, in eine personale Beziehung zu ihm zu treten (vgl. Schaeffer 1976, 35).

Die Beziehungsbasis Gott–Mensch–Mitmensch ist ontologisch im Menschsein verankert und damit konstitutiv für dessen Realisierung und Entfaltung. Das bedeutet im Blick auf die Kreatürlichkeit vor allem, dass Mann und Frau als bedürftige Wesen auf Gott gewiesen und angewiesen sind (Michel „Der dreieine Gott und die Einheit von Mann und Frau“, 217). Nur weil Gott Beziehung *ist*, kann der Mensch Beziehungswesen sein, woraus gelingende zwischenmenschliche Beziehungen, die den „Kernpunkt des christlichen Lebens“ (Crabb 1992, 100) darstellen, entspringen können. Die menschliche Bezieh-

⁶⁴Wenn Tillich (1886-1965) es als „Beleidigung der göttlichen Heiligkeit“ (Tillich 1973, 312) bezeichnet, von einer Beziehung zwischen dem heiligen Gott und dem in der Innerweltlichkeit gefangenen Menschen zu sprechen (vgl. Tillich 1973, 312f), lässt er den genannten Aspekt ausser acht, dass die *Initiative* zur Kondeszendenz von eben diesem heiligen Gott ausgeht. Nicht der *Mensch* zieht Gott unerlaubterweise in die „Subjekt-Objekt-Struktur des Seienden“ (Tillich 1973, 313) herab (gegen Tillich 1973, 313), sondern *vice-versa*. Es ist der heilige Gott, der durch sein Tun in Schöpfung und Heilsgeschichte die für den Menschen unerreichbare relationale Möglichkeit eröffnet, ohne sich dadurch im Bereich des Weltlichen aufzulösen. Tillich gesteht zwar ein, dass Gott als die Verkörperung des Seins an sich „der Grund jeder Beziehung“ (Tillich 1973, 311) ist, doch bleibt er für ihn der Ferne, Unnahbare und Unerreichbare, welcher (in einem deistisch anmutenden Sinne) zwar Ursprung alles Seienden ist, aber für den Menschen stets unerreichbar bleibt. In logischer Konsequenz kann nur symbolisch vom Gott der Liebe gesprochen werden, zumal Liebe eine enge Verbundenheit impliziert, welche dezidiert abgelehnt wird, weil er dadurch wiederum das Sein Gottes in seiner Heiligkeit gefährdet sieht (vgl. Tillich 1973, 321). Tillichs Interpretation vernachlässigt also gerade das Herzstück, das heisst, dass die wechselseitige Beziehung – also das ‚von Gott her‘ und ‚auf Gott hin‘ – vom Schöpfer selbst intendiert ist und so die *conditio sine qua non* des Menschseins darstellt, eben: weil ER es will.

ungsfähigkeit und -bedürftigkeit wurzelt demnach im Schöpfer selbst und in der perfekten Beziehung der Trinität (vgl. Crabb 1992, 99).

The inter-relatedness of the triune God defines genuine relationships and the original intent was, that the divine relatedness should be reflected (imaged, mirrored, echoed) in human relationships and social behavior, thus providing the basic structure for genuine personhood and successful relational existence (Olsen 1993, 39).

Wie die Erschaffung des Menschen als *Paar* verdeutlicht, findet die Beziehungsfähigkeit und -bedürftigkeit ihre ursprüngliche Erfüllung und Befriedigung auf zwischenmenschlicher Ebene primär in der Ehe.

3.2.2.1.2 Beziehung zum (Ehe-)Partner

Der Mensch lebt von und „in Beziehungen und findet sich immer schon in ihnen vor“ (Zimmerling „Die Bedeutung der Gemeinschaft für den Menschen angesichts der Postmoderne“, 217; vgl. Gunton 2003, 14; Hoekema 1994, 14). Das Faktum des Menschen als Gemeinschaftswesens hebt die Individualität nicht auf, im Gegenteil: Mann und Frau sind uneingeschränkt und gleichbedeutend eigenständige Personen (Faulconer „Adam and Eve-Community: Reading Genesis 2-3“, 5). Es ist allerdings von zentraler Bedeutung, dass die Menschheit mit einem *Ehepaar* begann. Denn darin wurzelt die grundlegende Dualität und Komplementarität von Mann und Frau, Männlichem und Weiblichem, dem Kern allen relationalen Geschehens (vgl. Bianchi 1994, 142).⁶⁵ Als von Gott erschaffene Verbindung zwischen *einem* Mann und *einer* Frau – einer „exklusiven Lebensgemeinschaft“ (Barth 1969, 218) also – ist die Ehe eine Schöpfungsordnung und verweist als solche zurück auf ihren Schöpfer.⁶⁶ Erst vor diesem Hin-

⁶⁵Dass zwar die Geschlechterbeziehung in der Bibel viel Raum einnimmt, nach einer expliziten *Definition* von männlichen und weiblichen Charakteristika vergebens gesucht wird (vgl. Crabb 1992, 133.136), verdeutlicht das Gewicht, welches den *Beziehungen* und nicht rationalen Definitionen eingeräumt wird.

⁶⁶Die römisch-katholische Forderung des Zölibats für bestimmte Ordensleute (Klerus, Mönche und Nonnen) stellt eine Ablehnung der Ehe als Schöpfungsordnung dar. Sie steht damit im Widerspruch zur hohen Würdigung der Ehe durch Jesus, nach welchem diese „ein Ebenbild seiner heiligen Verbindung mit der Kirche“ (Calvin 1984, 857) darstellt. Gleichzeitig steht sie im offenen Gegensatz zur biblischen Lehre, wonach Paulus für einen Bischof mehrfach die Verheiratung zur Forderung erhebt (vgl. 1Tim 3,21; Tit 1,6; Calvin 1984, 857). Weil Sexualität von Gott explizit als zum Menschsein dazugehörig erschaffen worden ist (Brunner 1939, 337), *kann* die (lebenslange) Askese nur eine Überforderung darstellen, indem sie zudem „das seelische und physische Gleichgewicht völlig zerstört“ (Brunner 1939, 337). Mit Bezug auf 1Tim 4,1.3 ist Calvins radikalen Worten vollumfänglich beizupflichten, dass „das Verbot der Ehe eine Teufelslehre ist!“ (Calvin 1984, 857).

tergrund kann sie richtig verstanden werden (vgl. Piper „The Surpassing Goal: Marriage Lived for the Glory of God“, 97). Das bedeutet, dass die Ehe weder eine retrospektive ‚Erfindung‘ aufgrund der Erfahrung der Notwendigkeit eines relationalen Aufeinanderbezogenseins der Geschlechter ist (gegen Scharbert 1983, 52), noch eine Folge des Sündenfalls zur ‚Regulierung‘ der Sexualität (gegen Rose 2000, 151). Solche Interpretationen rauben ihr die ursprüngliche Intention, ein (H)Ort der Freude und des Glücks zu sein. Denn wie Eisenberg feststellt, ist der Gedanke, sich an der eigenen Frau, am Ehepartner zu erfreuen, in der Bibel immer wieder zu finden (Eisenberg 1993, 86). Die Ehe ist das höchste Glück,

un temps de bonheur et de lumière à nul autre pareil, l'image et le symbole d'un clin d'œil fait par la vie à la perfection et à l'apothéose. Les époux sont comme un couple royal (Eisenberg 1993, 86).

Nebst der Beziehung zu Gott und dem Nächsten kommt aufgrund der Erdhaftigkeit des Menschen auch jene zur Natur existentielle Bedeutung zu.

3.2.2.1.3 Beziehung zur Natur

Der Mann wurde aus Erde, die Frau aus einer seiner Rippen erschaffen. Beide sind damit Naturwesen, ‚Erdlinge‘ also und als solche existentiell auf die Schöpfung angewiesen. Sie sind unauflösbarer Teil von ihr, weil in ihr „letztlich alles mit allem zusammenhängt und darum auch alles voneinander abhängt“ (Härle 2007, 428; vgl. Bianchi 1994, 160).⁶⁷ Negative Merkmale wie Vergänglichkeit, Begrenztheit und Schwachheit, die das Menschsein prägen, resultieren nicht aus eben dieser menschlichen Erdhaftigkeit (gegen Bianchi 1994, 161), da diese von Gott intendiert und damit an sich gut ist. Sondern sie sind Konsequenzen des Ungehorsams und gehören seither zur menschlichen Existenz.

3.2.2.2 Kommunikation

Die Entstehung der gesamten Schöpfung erfolgt durch Gottes gesprochenes *Wort* (vgl. Gen 1). Auch der Erschaffung des Menschen geht ein kommunikativer Akt der (immanenten) Trinität voraus. Es erstaunt daher nicht, dass der

⁶⁷Dies mag Gunton dazu geführt haben, den Gedanken der Perichorese nicht nur auf Gott, sondern auf die gesamte Schöpfung zu übertragen: nicht nur die Menschen in ihrer Relationalität und die Welt, sondern auch das Universum „is a perichoretic unity“ (Gunton 1993, 173).

Kommunikation in der Bibel als zentrales Element der Kondeszendenz Gottes zum Menschen grosse Bedeutung zukommt und der Ursprung ihrer weltlich-immanenten Erscheinungsform in der trinitarisch-personhaften Seinsweise Gottes gründet. Sie entspringt dem

kreativen und liebenden Schöpferwillen Gottes, der die Kommunikation dem Menschen als Gabe anvertraut hat, damit er in Gemeinschaft mit seinem Schöpfer leben und mit seiner Umgebung in Kontakt treten kann (Piennisch 1995, 47).

Die erste Reaktion Adams war denn auch ein (positiver) kommunikativer Akt: beim Anblick der ihm von Gott zugeführten Partnerin tat er einen *Ausruf* der Freude (Gen 2,23). Bald sollte jedoch auch deren negative Wirkform zutage treten, indem die Schlange ihre kommunikativen Überzeugungskünste einsetzte, um Eva zur Übertretung des einen Gebotes zu bewegen (vgl. Gen 3,1).

3.2.2.3 Liebe

Im Schöpfungsbericht ist die Liebe auf zwischenmenschlicher Ebene nur implizit vorhanden. Am ehesten findet sie Gen 2,23.24 ihren Ausdruck (vgl. Kessler/Deurloo 2004, 50), wo das Bild einer von Liebe, gegenseitiger Ergänzung und Ehrfurcht geprägten Lebensgemeinschaft gezeichnet wird (Wolff 1977, 259; Scharbert „Ehe“, 312). Durch den Anblick Evas wird in Adam die Liebe und zugleich der Wunsch geweckt, seiner Auserwählten anzuhängen⁶⁸ (vgl. Westermann 1974, 318) und – ganz im Gegensatz zur zeitgenössischen patriarchalischen Gesellschaft – für sie seine Ursprungsfamilie zu verlassen (Kirchschläger

⁶⁸Wenn berücksichtigt wird, dass der in Gen 2,24 verwendete Begriff *דָּבַק* in seiner Grundbedeutung den Aspekt des Anklebens, Anhaftens und der Lötung beinhaltet (Rienecker 1983, 81), werden die beiden Partner durch die eheliche Liebesverbindung wortwörtlich aneinander ‚geklebt‘. Faivre glaubt, daraus auf eine Degradierung der Frau zum Objekt der sexuellen Befriedigung schliessen zu müssen und spricht deshalb dem Aneinander-Gebunden-Sein jegliche Erotik und sämtliche Emotionen ab (vgl. Faivre 2000, 99f). Eine solche Interpretation vernachlässigt nicht nur die schöpfungsintendierte Äquivalenz von Mann und Frau, sondern auch die positive Hervorhebung der Erotik, die am prägnantesten im Hohelied Salomos zum Ausdruck kommt. Von Rad hingegen will das gegenseitige Anhängen als „urgewaltige[n] Drang der Geschlechter zueinander“ (Rad 1972, 59) verstanden wissen, was die Liebesbeziehung auf einen Akt des Instinkts reduziert. Er versteht Mann und Frau als „schicksalhaft einander verfallen“ (Rad 1972, 60). Dieses Element der Instinkthaftigkeit wird durch seine Ablehnung eines in Gen 2,24 angelegten Bekenntnisses zur (monogamen) Ehe (vgl. Rad 1972, 60) zusätzlich verstärkt, was durch sein Zugeständnis des Aufeinanderbezogenseins der Geschlechter als Schöpfungsordnung (Rad 1972, 60) nicht aufgehoben wird.

„Marriage as Covenant ...“, 156).⁶⁹ Das lässt erkennen, welche Innigkeit, Intensität und Ausschliesslichkeit der ehelichen Liebe eigen ist, was sie von anderen zwischenmenschlichen Beziehungen deutlich abhebt.

Es ist keine brünstigere Liebe auf Erden als zwischen Bräutigam und Braut. Der Bräutigam gibt nicht ein Geschenk, sondern sich selbst gibt er der Braut hin und die innigste Zuneigung des Herzens und alles, was er hat (Luther 1524, 959).

An dieser Stelle ist die Frage zu beantworten, was Liebe denn überhaupt ist. Auch wenn eine inhaltliche Bestimmung dieser tiefgründigen Emotion schwierig und eine abschliessende Begriffsdefinition nicht möglich ist (Härle 2007, 238), kann sie ihrem innersten Wesen nach als ein, sich durch Freiheit konstituierendes Beziehungsgeschehen beschrieben werden (Härle 2007, 242f; Desmond „Consecrated Love ...“, 7), das nicht nur ein Gefühl beschreibt, sondern auch als „Haltung, Handlung, Interaktion, etc.“ (Mühling-Schlapkohl 2000, 271) klassifiziert werden kann. Bei der Ehe als der engsten relationalen Beziehung stechen aus den zahlreichen inhaltlichen Bedeutungen drei besonders hervor: Selbstliebe, *Eros* und *Agape* (vgl. Desmond „Consecrated Love ...“, 10f). Gemäss Mt 19,19 gehört die (positiv gelebte) Selbstliebe zum Menschsein dazu, denn nur wer sich durch erfahrene Liebe selbst zu lieben vermag, kann auch andere lieben (vgl. Gerstenberger/Schrage 1980, 78). Im Gegensatz zum eigentlich autonomen Geschehen der Selbstliebe sind *Eros* und *Agape* auf den anderen ausgerichtet, wenn gleichwohl auf unterschiedliche Weise. So ist *Eros* eine aus dem tiefsten Inneren entspringende Leidenschaft, die auch das erotische Element umfassen kann. Es ist ein *gegenseitiges, nicht selbstloses* Geschehen, das den anderen stets miteinbezieht (Härle 2007, 239f). Anders ist es bei der höchstmöglichen Ausprägung der Liebe, der *Agape*. Sie geschieht im Sinne einer inneren Zuwendung gänzlich um des Anderen willen (Härle 2007, 238f). „It more truly loves something beyond itself, for its own sake, and not for any return to itself“ (Desmond „Consecrated Love ...“, 11). Bei der *Agape* steht

⁶⁹Es ist bezeichnend, dass die hebräische Sprache kein Wort für Ehe oder Hochzeit kennt (vgl. Seebaß „Ehe II“, 290); der Bibel ist dieser Terminus entsprechend der heutigen Institution fremd (Wolff 1977, 243). Im AT erfolgte eine Eheschliessung ohne religiöse Riten und war eine rein private Angelegenheit zwischen den beiden Familien (Günther „Ehe“, 290; Bauer „Ehe“, 111). Das Vorhandensein von Liebe war nicht zwingend (Seebaß „Liebe/II. Altes Testament“, 129).

also ausschliesslich der Ehepartner, nicht das eigene Selbst mit seinen Bedürfnissen im Mittelpunkt. Dieser Umstand ist von herausragender Bedeutung, wird im NT Liebe *ausschliesslich* im Sinne von Agape verwendet, also auch jene, die sich auf die Ehe bezieht (vgl. Härle 2007, 241).⁷⁰ Diese inhaltlichen Differenzierungen könnten dazu verleiten, Liebe als etwas zu verstehen, dessen der Mensch selbst fähig ist. Dem ist jedoch nicht so, denn die menschliche Liebe verfügt über keinerlei Eigenständigkeit; die Liebesfähigkeit entspringt einzig aus Gott als deren Ursprung und Quelle (vgl. 1Joh 4,7; Beutler 2000, 108). Das bedeutet, dass die Kreatur die von Gott empfangene Liebe „nur erwidern oder weiterschicken, nicht begründen“ (Beutler 2000, 110) kann.

3.2.2.4 Treue

Klingt beim Verständnis von Anhängen im Sinne eines Aneinanderklebens der Treueaspekt an, tritt er durch das mit der Eheschliessung gleichzusetzende ‚Ein-Fleisch-Werden‘ nun explizit hervor (Gen 2,24; vgl. Gen 29,23; Günther „Ehe“, 290): durch die körperliche Vereinigung werden Ehemann und Ehefrau unauflösbar aneinander gebunden. Weil im Hebräischen ‚Fleisch‘ nicht nur für den Körper, sondern im ganzheitlichen Sinne auf den gesamten Menschen angewandt werden kann (Falconer „Adam and Eve—Community: Reading Genesis 2-3“, 8), wird nicht „etwas am Mann und nicht etwas an der Frau, sondern der Mann *selbst* und die Frau *selbst* werden Eines“ (Barth 1969, 148/Hervorhebungen im Original; vgl. Scharbert 1983, 53; Thilo 1978, 98). Damit wird nicht nur die Treuforderung, sondern das unumstössliche *Faktum* der Untrennbarkeit der Eheleute hervorgehoben. Die Treue wird so zu einer gegenseitigen, der Liebe inhärenten Norm (Burkart 1997, 191ff; vgl. Bianchi 1994, 143).⁷¹ Aus schöpfungstheologischer Sicht ist es also nicht der *rechtliche* Aspekt, der die eheliche Treue in erster Linie begründet, sondern das *willentliche*

⁷⁰Was nicht bedeutet, dass damit *Eros*, die Liebe als Leidenschaft, ausgeschlossen oder gar als Gegensatz zur *Agape* zu verstehen ist, sondern sie ergänzen einander. „Agape und Eros kommen dort zu Einheit, wo das Glück des geliebten *Gegenübers* als *gemeinsames* Glück und *darum* auch als je *eigenes* Glück der Liebenden erlebt wird“ (Härle 2007, 241/Hervorhebungen im Original).

⁷¹Dass Gott eine Erwidern, also eine *gegenseitige* Treue erwartet, zeigt sich deutlich im Bekenntnis „Höre Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR allein“ (Dt 6,4) und der damit verbundenen Forderung: „du sollst den HERRN, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit aller deiner Kraft!“ (Dt 6,5) (Levin „Die Entstehung der Bundestheologie im Alten Testament“, 101).

„Ja“ zum anderen, zu einem Zusammenbleiben „gewissermaßen auf Gedeih und Verderb“ (Geringer „Das geltende kanonische Eherecht“, 74).

Diese Ganzheitlichkeit der Treue lässt anklingen, dass der Ehe eine Dimension inhärent ist, welche über ihre weltlich-immanente Bedeutung hinausreicht: sie wird in Analogie gesetzt zu Gottes Absicht zur *verpflichtenden, treuevollen* Liebe, dem Bund mit seinem Volk also, was bei Hosea seinen prägnantesten Ausdruck findet (Hugenberger 1994, 30). Das herausragende Merkmal dieser Analogie liegt in erster Linie in der Ausschliesslichkeit und ausgeprägten Beständigkeit der Verpflichtung Gottes zum Menschen sowie der Ehepartner untereinander (Geringer „Das geltende kanonische Eherecht“, 75). Die eheliche Treue konstituiert sich denn auch primär durch die den Ehepartnern durch den vertikalen Bund resultierende, unentrinnbare Verantwortung *vor Gott*, als Zeuge und von ihm gesegneten Ehebund (Mal 2,15; vgl. Calvin 1984, 245). Daraus resultieren wichtige ethisch-moralische Implikationen für zwischenmenschliche Beziehungen (Signer „The Covenant in Recent Theological Statements“, 111),

3.2.2.5 Freiheit

Innerhalb der gesamten Schöpfung wurde einzig der Mensch als freies Wesen erschaffen (Novatianus 1962, 39). Die Bedingung freiheitlichen Handelns zeigt sich bereits in der Beauftragung mit dem Herrschafts- und Kulturmandat, deren Wahrnehmung aufgrund der Notwendigkeit eines grossen Handlungsspielraumes viel Freiheit voraussetzt. Nicht nur bezogen auf diese spezifischen Bereiche, sondern auch in Anbetracht der Komplexität des Lebens *an sich* stellt die Freiheit ein konstitutives Element des menschlichen Daseinsvollzuges dar (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 230).⁷²

⁷²Schwöbel ortet in der Freiheit sogar „die primäre ontologische Auszeichnung des Menschseins“ (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 232). Dass er ihr eine solche Vorrangstellung einräumt liegt daran, dass er Sünde als „Pervertierung der Freiheit“ (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 251) versteht. Es kann ihm in dem Aspekt beigeplant werden, dass sich der Mensch durch den willentlichen *Entschluss* zur Übertretung des einen Gebotes den ihm von Gott gegebenen Rahmen zum Vollzug der Freiheit überschritten hat, mit dem Ziel, zu (scheinbar) noch mehr Freiheit zu gelangen. Adam und Eva wollten sein wie Gott. Wenn „Menschen danach streben, mehr als Menschen zu sein, führt ihre daraus folgende Dislokation in der relationalen Ordnung des Geschaffenen dazu, daß sie weniger als Menschen werden“ (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 249). Zu widersprechen ist ihm allerdings, wenn er der Sündenvergebung ihre ontologische Dimension abspricht und den Menschen als durch die Busse von den *Konsequenzen* seines, in dem von ihm selbst definierten, bis ins Absolute hin erweiterten Freiheitsrahmens vollzogenen Handelns befreit. Sünde wird dadurch zum externa-

Gott hat den Menschen auf einen determinierten Daseinsrahmen hin erschaffen, innerhalb desselben allein sich das Menschsein realisieren lässt; seine Freiheit ist dadurch in einen schützenden Rahmen eingebettet, welcher sich konstituiert aus

- a) der *Abhängigkeit* und Verwiesenheit des Menschen auf *Gott* als dessen Schöpfer (vgl. Brunner 1979, 157; vgl. Joh 8,36; 2Kor 3,17),
- b) der *Körperlichkeit* des Menschen, welche ihn untrennbar an die Natur bindet (vgl. Brunner 1979, 148) und
- c) seiner *relationalen Bedürftigkeit*, das heisst seinem ontologisch angelegten Angewiesensein auf das *Du* (vgl. Bonhoeffer 1958, 41).⁷³

Der Vollzug der menschlichen Freiheit kann demnach ausschliesslich innerhalb dieses dreifachen Daseinsrahmens erfolgen (vgl. Dietz „Schöpfung und Erhaltung der Welt“, 3). Freiheit ist – entgegen dem postmodernen Verständnis – also *nicht* „absolut, unbegrenzt und souverän“ (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 239), sondern sie wird erst vor dem Hintergrund dieses dreifachen Eingebunden-Seins zur wirklichen, wahren und umfassenden Freiheit; nur vor diesem Hintergrund ist der Mensch ein freies Wesen (vgl. Dietz „Vorlesung Anthropologie“, 15), was mittels der nachfolgenden Abbildung illustriert werden soll.

len Akt, also einem sich *ausserhalb* des Menschen manifestierenden Fehlverhaltens. Eine solche Interpretation lässt das Evangelium jedoch nicht zu, zumal durch den Sündenfall der Mensch *wesensmässig* von Gott getrennt worden ist (vgl. u.a. Mt 27,51); erst aus dem *Sein* in Sünde resultiert das sündhafte *Tun*. Der Kern des Evangeliums liegt denn auch im *Erkennen* und *Bekennen* der *ontologischen* Verderbtheit, was seinerseits das Heilsgeschehen und dessen persönliche Inanspruchnahme notwendig macht (vgl. u.a. Röm 7,7-25). Schwöbel hingegen bleibt in einem Sündenverständnis verhaftet, welches den Sühnetod Jesu – weil dieser auf die *ontologische* Wiederherstellung des Menschen abzielt – obsolet werden lässt.

⁷³Wenn Kobusch (mit Bezug auf Hegel) seine Frage nach dem ‚Warum‘ der ontologisch angelegten Beziehungsbedürftigkeit des Menschen damit beantwortet, dass die *personale* Freiheit des Ich des Du bedarf, um zu ihrer ‚Vervollkommnung‘ zu gelangen, dann hat er damit noch nicht das *ursprüngliche* ‚Warum‘ beantwortet. Nämlich: *weshalb* bedarf denn das Ich überhaupt des Du? Es wäre durchaus denkbar, dass der Mensch seine Freiheit auch in absoluter Individualität voll entfalten könnte. Die Schlussfolgerung Kobuschs muss vor dem Hintergrund der obigen Darlegungen als zu kurz gegriffen bezeichnet werden. Denn der Mensch bedarf nicht aufgrund seiner *Freiheit* des Nächsten, sondern weil er nicht nur von einem trinitarischen, also in Beziehung lebenden *Gott*, sondern ganz gezielt als beziehungsbedürftige *Kreatur*

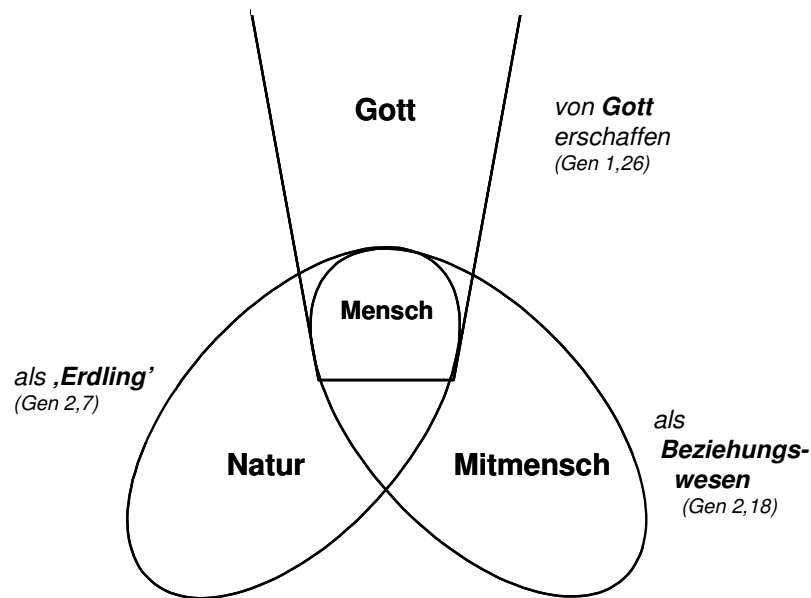


Abb. 1: Der Mensch konstituiert sich aus der dreifachen Gebundenheit an (den ontologisch anderen) Gott, den Mitmenschen und die Natur; aus ihr entspringt zugleich die Beziehungsbedürftigkeit.

Ist die menschliche Freiheit *per se* begrenzt, wird sie durch den Sündenfall zusätzlich *beeinträchtigt*. Es ist also einerseits zu unterscheiden zwischen einer Freiheit zum Entscheid für oder wider einen Gehorsam gegen Gott im *Paradies* und andererseits als grundlegender Eigenschaft des Menschen an sich, als Freiheit in einer nunmehr *gefallenen Welt* also.⁷⁴ Was ersteres anbelangt bedurfte der Mensch der Freiheit, zumal – wie die Philosophie weiss – das Vorhandensein einer Handlungsalternative konstitutiv für Freiheit ist (vgl. Pauen 2005, 8.30). Wären Adam und Eva nicht frei gewesen, hätte auch nicht die Möglichkeit zum Ungehorsam gegen Gott als negative Handlungsoption bestanden.⁷⁵

erschaffen worden ist. Nur deshalb ist die Unabdingbarkeit eines relationalen Eingebundenseins für den Menschen zwingend.

⁷⁴Indem das Verständnis der menschlichen Freiheit an sich mit dem Problem des Bösen verbunden wird erfolgt eine unzulässige Verquickung, welche ein adäquates Verständnis erschwert, wie allein der Erklärungsversuch des Philosophen Pauen verdeutlicht (vgl. Pauen 2005, 176ff). Denn dadurch wird fälschlicherweise das ‚Dass‘ der Freiheit im Paradies mit dem ‚Wie‘ nach dem Sündenfall verbunden.

⁷⁵Unter Berücksichtigung, das je nach Definition und Gewichtung der vorhandenen Handlungsalternativen die subjektive Freiheit wächst (vgl. Pauen 2005, 31), war der Freiheits-spielraum Adams und Evas enorm, kannten sie doch die Bedingungen für den Erhalt des IST-Zustandes, sprich die tödlichen Konsequenzen eines Ungehorsams (vgl. Gen 2,17).

Frei mußte der Mensch sein; ein Gesetz mußte aber hinzukommen, damit sich eine ungezügelte Freiheit nicht zur Verachtung des Gebers versteige. Nur so konnte ihm rechtmäßig Lohn und Strafe nach Verdienst und Billigkeit zuteil werden, weil es jetzt in seiner Verantwortung lag, wenn sich sein Wille unter dem Anstoß der Erkenntnis für ein Handeln nach dieser oder jener Seite entschied. Deshalb fällt auch die Erbitterung darüber, daß der Mensch nun sterben muß, auf jeden Fall auf ihn selber zurück. Denn er hätte diesem Los durch Gehorsam entgehen können, er verfiel ihm jedoch, weil er in seinem verkehrten Streben sogleich schon Gott sein wollte (Novatianus 1962, 39).

Durch den willentlichen Entschluss, sich *gegen* Gott zu stellen, hat sich der Mensch seine Freiheit also selbst beschnitten; sie wurde durch die Gebundenheit an die Sünde verzerrt. Aus diesem Grund bedarf es nunmehr des Gesetzes Gottes im Sinne einer schützenden Grenze, was den Raum der Unbedenklichkeit für den Vollzug menschlicher Freiheit absteckt (vgl. Ratschow 1987, 154).

3.2.2.6 Verantwortlichkeit

Alles, was der Mensch hat und ist, ist Gabe seines Schöpfers; ihm verdankt er sich gänzlich (Hahn „Sünder – das sind die Anderen ...?!“, 168). Daraus resultiert nicht nur die Verpflichtung einer sich in Dankbarkeit, Lob und Anbetung manifestierenden Antwort (Hahn „Sünder – das sind die Anderen ...?!“, 168), sondern weil „Gabe ... immer auch Aufgabe“ (Zimmerli 1985, 123) ist, steht er in unentrinnbarer Verantwortung zu seinem Schöpfer. Das bedeutet, dass sich die Freiheit des Schöpfers in der ontologisch begründeten persönlichen Freiheit des Menschen widerspiegelt; Eigenverantwortlichkeit und Intentionalität des Handelns werden so zu zentralen Eigenschaften des Menschseins (vgl. Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 230). Aus seiner dreifachen relationalen Gebundenheit an Gott, Mitmensch und Natur entspringen sowohl Eigenverantwortung als auch soziale und ökologische Verantwortlichkeit; durch deren Wahrnehmung aktiviert der Mensch sein zur Antwort aufgerufenes Sein (vgl. Brunner 1939, 279f).

Verantwortlichkeit bedarf der Freiheit. „Verantwortung ist die in der Bindung an Gott und den Nächsten allein gegebene Freiheit des Menschen“ (Bonhoeffer 1992, 283). Erst durch das Vorhandensein von Freiheit und Verantwortlichkeit ist ein Entscheid *gegen* Gott möglich, „denn nur der freie und deshalb

verantwortliche Mensch kann sündigen“ (Brunner 1965, 62). Diese Unauflösbarkeit von Freiheit und Verantwortlichkeit tritt im Sündenfall am deutlichsten dort zutage (Gen 2,17), wo der Gehorsam Gott gegenüber aufgekündigt wurde. Nur weil Adam und Eva Entscheidungs*freiheit* besaßen, wird der Gehorsam zum *echten* Gehorsam (Lamparter 1956, 16), denn „Gehorsam ohne Freiheit ist Sklaverei, Freiheit ohne Gehorsam ist Willkür“ (Bonhoeffer 1992, 288). Verantwortlichkeit ist daher notwendig, wenn es darum geht, jemanden für sein Tun in Freiheit zur Rechenschaft zu ziehen. Dementsprechend musste auch das erste Paar – und mit ihm seither die gesamte Menschheit – die Konsequenzen ihres Handelns tragen (Gen 3,8-24).

Der Gehorsam bindet die Freiheit, die Freiheit adelt den Gehorsam. Der Gehorsam bindet das Geschöpf an den Schöpfer, die Freiheit stellt das Geschöpf in seiner Ebenbildlichkeit dem Schöpfer gegenüber. Der Gehorsam zeigt dem Menschen, dass er sich sagen lassen muß, was gut [ist] und was Gott von ihm fordert (Micha 6,6), die Freiheit lässt den Menschen das Gute selbst schaffen (Bonhoeffer 1992, 288/Klammer im Original).

Freiheit und Verantwortlichkeit setzen das Vorhandensein und die Anwendung der Vernunft voraus.

3.2.2.7 Vernunft

Der Mensch wurde von Gott als Vernunft begabtes Wesen erschaffen (vgl. Calvin 1984, 151). In Anbetracht des grossen Handlungsspielraumes und des nur rudimentär ausgeprägten Instinktes, bedarf er für einen gelingenden Daseinsvollzug als Ebenbild und von Gott Beauftragter der Vernunft. In Anbetracht ihrer existentiellen Notwendigkeit erstaunt es nicht, dass in der Bibel deren Einsatz resp. das Zusammenwirken von Glaube *und* Vernunft als selbstverständlich vorausgesetzt wird, wie bereits an anderer Stelle erwähnt worden ist. Luther verleiht ihr sogar eine Sonderstellung. Für ihn stellt sie die „Hauptsache von allem ..., das Beste im Vergleich mit den übrigen Dingen dieses Lebens und (geradezu) etwas Göttliches“ (Luther 1536, These 4) dar. Wie alles Kreatürliche ist aber auch sie begrenzt. Dies wird dann deutlich, wenn sie ihren Fokus auf den weltlich-immanenten Rahmen überschreitende Erkenntnisse richtet, die aufgrund ihrer Verderbtheit durch die Sünde der *Offenbarung* bedürfen (Calvin 1984, 144.151), wie Calvin feststellt:

Denn wenn wir am lichten Tage die Erde anschauen oder das, was uns umgibt, so wähnen wir wohl, ein starkes und durchdringendes Sehvermögen zu besitzen. Sobald wir aber die Sonne mit offenem Auge stracks anblicken wollen, so wird jene Sehkraft, die den Dingen dieser Erde gegenüber völlig ausreichte, ganz überwältigt und geblendet, so daß wir bekennen müssen, daß diese Sehkraft, so scharf sie im irdischen war, gegen die Sonne geradezu Schwachsichtigkeit ist! (Calvin 1984, 2).

Will die menschliche ‚Sehkraft‘ den rationalen Erkenntnisrahmen überschreiten, bedarf sie aufgrund ihrer Gefallenheit nunmehr der Offenbarung seitens der absoluten, *göttlichen* Vernunft (vgl. Thiele 1996, 155).⁷⁶

Im Folgenden wird der Blick von der Beziehung weg auf die Abhängigkeit gerichtet. Auch hier werden die Aspekte übergeordnet dargelegt, bevor im Einzelnen auf die Abhängigkeit von Mann und Frau eingegangen wird.

3.2.3 Aspekte der Abhängigkeit

Es ist bereits angeklungen und in der Abbildung 1 dargestellt worden, dass das ‚Wie‘, ‚Warum‘ und ‚Wozu‘ des Menschen nicht nur relationale Aspekte umfasst, sondern auch Aspekte der Abhängigkeit; beide Dimensionen sind unauflösbar miteinander verquickt. Entsprechend den Beziehungen sind auch die Abhängigkeiten für das Menschsein konstitutiv.

3.2.3.1 Dreifache, das Menschsein konstituierende Abhängigkeit

3.2.3.1.1 Abhängigkeit von Gott

Alles Erschaffene hat seinen Ursprung in Gott, weshalb auch alles gänzlich von der Gnade Gottes abhängig ist (Waltke 2001, 67). Der Mensch verdankt ihm damit nicht nur sein *physisches* Dasein, sondern auch seine *kognitiven* Fähigkeiten (Härle 2007, 362). Prägnanter und umfassender kann es mit Augustin

⁷⁶ Auch wenn kein Konsens darüber besteht, in welcher konkreten *Form* die Sünde den Verstand beeinträchtigt (Harbeck-Pingel/Roth „Vernunft/III. Systematisch-theologisch“, 12), ist es doch ein Trugschluss, ihr mit Feuerbach (1804-1872) nicht nur Neutralität sondern sogar Objektivität zuzuschreiben (vgl. Feuerbach 1988, 81). Eine Selbsterkenntnis ist nur durch die Gotteserkenntnis möglich, gerade auch, was die Vernunft anbelangt. Denn der Sünde unterworfen Mensch ist nicht mehr in der Lage, sich selbst wirklich und umfassend zu erkennen, „alle menschliche Erkenntnis ist jetzt fragwürdig“ (Schaeffer 1976, 76).

formuliert werden: nur weil *Gott* ist, *ist* überhaupt etwas (Augustin 1970, 335).⁷⁷

Kreatürlichkeit wird so zum Ausdruck der göttlichen Vollmacht, sie ist Gottes

schlechthinnige Überlegenheit, in der er mich bildet und schafft, in der ich sein Geschöpf bin; seine Väterlichkeit, in der er mich schafft und in der ich ihn verehere (Bonhoeffer 1958, 53).

Das an Gott Gebunden-Sein gründet also in einem tiefgreifenden persönlichen Engagement des Schöpfers gegenüber seinem Geschöpf. Die dem Menschsein vorausgehende Gebundenheit an und Abhängigkeit von Gott ist somit existentielle Voraussetzung für das Sein in der Welt. Diese unaufhebbare Bezogenheit erfährt ihre Weiterführung in der Abhängigkeit der Geschlechter.

3.2.3.1.2 Abhängigkeit der Geschlechter

Die ontologisch verankerte Verwiesenheit der Geschlechter aufeinander gründet im Faktum, dass es keinen geschlechtsneutralen Menschen gibt (Gerstenberger/Schrage 1980, 9), sondern ausschliesslich in seiner spezifischen Ausprägung als Mann oder Frau (vgl. Gen 1,27). Sie sind einander zugeordnet (Thielicke 1972, 246), nicht auf unverbindliche Art und Weise, sondern im Sinne einer ontologischen *Abhängigkeit*, einem umfassenden und existentiellen Ausgerichtetsein des ‚Ich‘ auf das ‚Du‘. Wie bereits erwähnt, erfährt diese schöpferische Abhängigkeit ihre prägnanteste Ausdrucksform in der Ehe, da durch das ‚Ein-Fleisch-Werden‘ nebst der umfassenden Vereinigung des Personseins eine verpflichtende und unauflösbare Abhängigkeit der Ehepartner entsteht (Gerstenberger/Schrage 1980, 151).

3.2.3.1.3 Abhängigkeit von der Natur

Der Beziehung des Menschen zur Natur geht eine unaufhebbare Abhängigkeit von ihr als notwendiger Lebensraum voraus. Denn wie aus dem Schöpfungsbericht hervorgeht, ist der Mensch *ein* – wenn auch durch seine Gottebenbildlichkeit und Fähigkeit zur Beziehung zu Gott herausragender – *Teil* der vielfältig erschaffenen Schöpfung (Härle 2007, 434f) und damit ein Element des übergeordneten Ganzen. Die gesamte Schöpfung „ist ein einheitlicher Prozeß in dem

⁷⁷Diese Abhängigkeit ist allerdings nicht deistischer oder rein rationaler Natur, sondern sie baut auf der bereits erwähnten *persönlichen Beziehung* zwischen Schöpfer und Geschöpf auf.

letztlich alles mit allem zusammenhängt und darum auch alles voneinander abhängt“ (Härle 2007, 428). Aus diesem Grund ist es keinem Element möglich, sich dem Ganzen zu entziehen, resp. sich über seine eigene und die ihn umgebende Natur hinwegzusetzen. Denn für den Daseinsvollzug ist der Mensch auf einen spezifischen Lebensraum angewiesen, welcher seinen kreatürlichen Bedürfnissen entspricht (Westermann 1999, 59).⁷⁸ Dies wird in der Schilderung, dass er von Gott ‚in einen Garten gesetzt‘ (Gen 2,8) wurde, besonders deutlich. Der Mensch musste sich seinen Lebensraum weder auswählen noch erschaffen, denn es war bereits alles auf wunderbare Weise vorbereitet (vgl. Westermann 1999, 59).

3.2.3.2 Geschlechtlichkeit / Sexualität⁷⁹

Dass es den Menschen nur als Mann oder Frau gibt, erhebt die Geschlechtlichkeit zum fundamentalen, von Gott intendierten und von Beginn weg schöpferischen Teil des Menschseins (Langemeyer „Geschlechtlichkeit des Menschen“, 181; Seebaß „Liebe/II. Altes Testament“, 130; vgl. Hartley 2000, 48; Gerstenberger/Schrage 1980, 97).⁸⁰ Aufgrund ihres Wesens als Beziehungsgeschehen stellt sie keine autonome Grösse dar, sondern sie ist auf das Gegenüber hin erschaffen und ausgerichtet (Bianchi 1994, 143).⁸¹ Die Sexualität als

⁷⁸Dieses Faktum impliziert eine hohe Qualität bei der Wahrnehmung des Herrschafts- und Kulturauftrages zum Erhalt des existentiell notwendigen Lebensraumes.

⁷⁹Im Folgenden werden die Termini ‚Geschlechtlichkeit‘ und ‚Sexualität‘ synonym verwendet.

⁸⁰Rose argumentiert mit Bezug auf Chrysostomos gegen eine schöpferbedingte Geschlechterdifferenz; er versteht sie als eine, den Sündenfall vorwegnehmende Massnahme, weil die Menschen im Paradies wie Engel gelebt haben sollen (vgl. Rose 2000, 151). Diese Folgerung relativiert nicht nur die Sexualität, sondern die Geschlechtlichkeit des Menschen an sich. Zudem wird das göttliche, über die gesamte Schöpfung ausgesprochene ‚sehr gut‘ (Gen 1,31) ausser acht gelassen sowie, dass Gott den Auftrag zur Vermehrung bereits vor dem Sündenfall erteilt hat (vgl. Gen 1,28). Nur wenn die Sexualität *per se* als schlecht bewertet wird, muss sie in die Zeit *nach* dem Sündenfall verlegt werden, was das biblische Zeugnis jedoch nicht zulässt.

⁸¹Sie soll gemäss Gen 2,26 durch das ‚Ein-Fleisch-Werden‘ der „Stabilisierung des für sich allein hilflosen und einsamen menschlichen Geschöpfes“ (Langemeyer „Geschlechtlichkeit des Menschen“, 181) dienen. Wie bereits Paulus wusste, stellt die Sexualität eine besondere Bedrohung für die eheliche Treue dar (vgl. 1Kor 7,2). Die von Langemeyer betonte Stabilisierung scheint denn am ehesten auf diesen Bereich zuzutreffen, zumal durch die Ehe die Sexualität in einen verbindlichen Rahmen eingebunden ist. So kann denn Spener feststellen, dass die Ehe Mann und Frau bei der Abwendung und Abmilderung sich häufig in sexueller Form manifestierenden Sünde gegenseitig unterstützen können (vgl. Spener 1999, 308). Worin ihm Calvin beipflichtet, wonach durch die Ehe nicht nur sexuelle Ausschweifungen vermieden werden

eine aus dem Sündenfall resultierte Notwendigkeit zu interpretieren (vgl. Rose 2000, 151), würde sie ihres schöpferischen Platzes innerhalb der Ehe berauben und mit dem Verdikt des Sündhaften, Schlechten belegen. Freilich ist die Sexualität geschöpfliche Bedürftigkeit und zugleich notwendige Voraussetzung für die Erfüllung des Auftrages zur Vermehrung (Bianchi 1994, 143; Lange-meyer „Geschlechtlichkeit des Menschen“, 182). Es ist jedoch eine unzulässige Engführung, sie zum Mittel zum Zweck für die Fortpflanzung zu degradieren. Denn sie soll in erster Linie zur Freude und zum Vergnügen der Ehepartner an- und miteinander dienen (Spener 1999, 307ff). Im AT wird

bei strenger Sexualmoral dennoch über erotisch-sexuelle Leidenschaft gern und freimütig Auskunft gegeben ... Man findet im Alten Testament weder ein Sublimationsbedürfnis noch einen Moralismus in bezug auf das innere geistig-gefühlsmäßige Verhältnis (Seebaß „Liebe/II. Altes Testament“, 130).

Mit der Sexualität ist gleichzeitig die Geschlechterdifferenz von Gott vorgegeben (vgl. Aquino 1985a, 211) und beim göttlichen ‚sehr gut‘ (Gen 1,31) mit eingeschlossen (vgl. Brunner 1965, 356f).

3.2.3.3 Geschlechterdifferenz

Die Differenzierung zwischen Mann und Frau umfasst nicht nur die soziale Komponente, sondern sie verkörpert *wesensmässig* das existentielle An- und Hingewiesensein der Geschlechter. Als heterosexuelles Paar intendiert und erschaffen, wird erst in dieser Differenzierung die wahre Bestimmung von Mann und Frau im vollem Ausmass deutlich, nämlich:

that we are called to *be* both individually and in relationship what God intends us to be, so that we may *do* what honors Him and fulfills His will (Ware „Male and Female Complementarity and the Image of God“, 92/Hervorhebungen im Original).

Die Geschlechterdifferenz umfasst damit das *gesamte* Menschsein, weil aus dem spezifischen Sein ein ebensolches Tun resultiert; sie reicht „bis in

können, sondern sie soll an sich zu einem sittlichen Lebenswandel verhelfen (vgl. Calvin 1984, 245).

die tiefsten Wurzeln des leiblich-seelischen Seins“ (Höffner 1975, 80) hinein. Sie ist Ausdruck einer tiefgründigen Komplementarität von Mann und Frau.⁸²

3.2.3.4 Komplementarität

Adam fehlte etwas ohne Eva. Erst als ihm von Gott seine Frau zur Seite gestellt worden war, fanden sie als Paar im gegenseitigen auf- und zueinander Erschaffen ihre Erfüllung. Sie bedürfen in existentieller und umfassender Weise der Ergänzung des jeweils anderen. Zur ganzheitlichen Entfaltung ihrer geschlechtsspezifischen Existenz sind sie „vom Ursprung her aneinander gewiesen und aufeinander angelegt“ (Lamparter 1956, 15). Denn Eva hat nicht nur der äusserlichen Einsamkeit Adams ein Ende gesetzt, sondern sie hat ihn *wesensmässig* ergänzt und bereichert – auch *vice-versa*. Sie alleine kann durch ihr Frau-Sein seine Sehnsucht nach dem Gegenüber stillen (Ortlund „Male-Female Equality...“, 101).

Diese schöpferungsbedingte Komplementarität setzt aufgrund der grundlegenden *ontologischen* Ergänzung ein *wesensmässiges Anderssein* voraus. Unauflösbar damit verbunden ist die funktionale Ebene, was als Ganzes zur schöpferungsintendierten Geschlechterordnung führt. Paulus nimmt u.a. in 1Kor

⁸²Aufgrund dieser nicht nur funktional, sondern ontologisch angelegten Geschlechterdifferenzierung, liegt auch der Sexualität eine ganz bestimmte Lebensform zugrunde, die keinen Raum für individuelle Wahlmöglichkeiten lässt (Mathews 1996, 173; Crabb 1992, 130) und sich damit der Disposition des Einzelnen entzieht (gegen Gerber „Sexualität/III. Praktisch-theologisch“, 217), „weil sie die Unterschiede widerspiegelt, mit denen Gott uns geschaffen hat“ (Crabb 1992, 130). Als monogame, heterosexuelle Verbindung erschaffen, können gleichgeschlechtliche Beziehungen nicht die gleiche ganzheitliche Erfüllung erlangen, weil die schöpferungsbedingte Verwiesenheit ausschliesslich auf die heterosexuelle Beziehungskonstellation abzielt (vgl. Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 10). Es erstaunt daher nicht, dass empirische Studien stets zum Ergebnis kommen, dass sich „auch das homosexuelle Paar ... nicht aus dem Korsett der Geschlechterdifferenz befreien kann“ (Burkart/Koppetsch „Geschlecht und Liebe“, 437/Fussnote). Das verdeutlicht, dass sich von der ontologisch verankerten Ausrichtung Mann-Frau keine homosexuelle Beziehung zu lösen vermag. Aus schöpfungstheologischer Sicht ist es daher nicht legitim, gleichgeschlechtliche Ehen mit der als Schöpfungsordnung eingesetzten *heterosexuellen* Ehe gleichzusetzen (gegen Gräb-Schmidt „Treue Gottes/Treue des Menschen“, 587). Besorgnis erregend ist deshalb die wachsende Anerkennung von homosexuellen Beziehungen seitens der evangelischen Kirche (Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 2). Mittlerweile stehen sogar einige Synoden in Deutschland der Anstellung von homosexuellen Pfarrerinnen und Pfarrern nicht mehr konträr gegenüber (Gerber „Sexualität/III. Praktisch-theologisch“, 217). Es ist indes fraglich, ob dieses Zugeständnis einzig Ausdruck des schlechten Gewissens der Kirche in Anbetracht ihrer früheren Oppression gleichgeschlechtlicher Paare darstellt, wie Dietz vermutet (vgl. Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 6). Es könnte durchaus sein, dass aufgrund der zunehmenden Akzeptanz der theistischen Evolutionslehre auch die Kirchen gleichgeschlechtliche Partnerschaften als weiterer Schritt in der menschlichen Evolution interpretieren und deshalb nicht mehr konsequent an der biblischen Schöpfungslehre festhalten (wollen).

11,8 darauf Bezug, indem er die Erschaffung der Frau aus dem Manne als Intention Gottes für eine unauflösbare Verbindung darlegt (vgl. Ware „Male and Female Complementarity and the Image of God“, 83). Der schöpfungsmässig verankerten Geschlechterordnung ist eine auf Komplementarität ausgerichtete Diversität inhärent, (vgl. Ware „Male and Female Complementarity and the Image of God“, 83), die nicht überwunden werden kann, wie Ware feststellt:

While male is fully human, male is also *male*, not female; and while female is fully human, female is also *female*, not male. That is, while God did intend to create male and female as *equal* in their essential nature as human, He also intended to make them *different expressions* of that essential nature, as male and female reflect different ways, as it were, of being human (Ware „Male and Female Complementarity and the Image of God, 81/Hervorhebungen im Original).

Die höchste Erfüllung des Menschseins liegt in der Bejahung dieser dem Menschsein inhärenten Komplementarität in der Geschlechter(zu)ordnung (vgl. Ortlund „Male-Female Equality...“, 105; Brunner 1965, 371f). Denn weder die Komplementarität noch die Geschlechterordnung stellt die Äquivalenz der Geschlechter in Frage.

3.2.3.5 Äquivalenz trotz ontologischer Diversität

Als von Gott erschaffen widerspiegeln sowohl der Mann als auch die Frau in ihrer expliziten Diversität ihren Schöpfer. Eine ungleiche Wertigkeit zugunsten des Mannes, wie sie zum Beispiel Thomas von Aquin vornimmt (vgl. u.a. Aquino 1985c, 539), ist der Schöpfungsintention völlig fremd (vgl. Brunner 1965, 370). Vornehmlich der Segen (Gen 1,28a) ist Ausdruck dieser göttlichen Bejahung nicht nur der Geschlechtlichkeit (vgl. Ortlund „Male-Female Equality...“, 96f; Frame „Men and Women in the Image of God“, 231), sondern des Menschseins in seiner Ganzheitlichkeit (Tassotti „Donna, se tu conoscesti il dono di Dio.../1“, 375 mit Bezug auf Mounier). Dass Mann und Frau als *Paar* gesegnet werden untermauert das ‚sehr gut‘ der geschlechtsspezifisch-ontologischen Diversität als Voraussetzung für die eheliche Komplementarität.

Die Schöpfungsintention Gottes liegt demnach nicht in der Uniformität, sondern in der Diversität und das nicht nur in Bezug auf die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter, sondern alles umfassend. Denn ausschliesslich Diversität widerspiegelt den trinitarischen Gott als deren Ursprung (vgl. Aquino

1985a, 211). Unter Berücksichtigung der mannigfaltigen Diversität innerhalb der Schöpfung und insbesondere beim Menschen (z.B. durch Persönlichkeit, Aussehen, intellektuelle und praktische Fähigkeiten usw.) ist die Vorstellung einer Gleichheit der Geschlechter tatsächlich als "false ideal" (Ortlund „Male-Female Equality...", 100) zu entlarven.

3.3 Fazit

Die Darlegungen zur Erschaffung von Mann und Frau sowie der daraus resultierenden, dem Menschsein inhärenten Aspekte lassen das Vorhandensein eines schöpferungsbedingt angelegten anthropologischen Grundskriptes erkennen. Wie ist das zu verstehen? Nun, das bedeutet, dass das Menschsein keiner Beliebigkeit unterworfen ist, sondern dass ihm die explizite Schöpfungsintention unaufhebbar eingepägt ist. Demzufolge können verschiedene Aspekte herauskristallisiert werden, welche für die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter konstitutiv sind.

Als erstes sei die zentrale Bedeutung der Kreatürlichkeit genannt. Durch sie ist Mensch unaufhebbar ein bedürftiges Wesen und damit existentiell sowohl auf seinen Schöpfer als Lebensquelle, als auch auf den Mitmenschen und die Natur angewiesen und verwiesen. Die Erschaffung als Ebenbild des trinitarischen Gottes nimmt eine herausragende Stellung ein, soll doch sämtliches Sein und Tun diesen Schöpfer widerspiegeln. Die unbedingte Ausrichtung auf das Gegenüber prägt auch das Geschlechterverhältnis, welchem das Ziel einer umfassenden Ergänzung zugrunde liegt. Mann und Frau sind aufeinander hin erschaffen und entsprechend einer bestimmten Ordnung einander zugewiesen worden. Die ontologische wie auch funktionelle Ergänzung prägt die göttliche Intention für das eheliche Miteinander und ist damit ein fundamentales Element des anthropologischen Grundskriptes.

Durch den Herrschafts- und Kulturauftrag ist das produktive Tätigsein, die Arbeit, schöpferungsbedingt ins Menschsein eingewoben. Weder der Mann noch die Frau sehen sich einer diesbezüglichen Verantwortlichkeit enthoben, sondern sie sind in gleichem Masse miteinander verbunden.⁸³ Dieses Faktum, also

⁸³Deshalb erstaunen Ergebnisse der Untersuchung von Kronauer und Vogel nicht, dass (unfreiwillige) Arbeitslosigkeit von den Betroffenen als bedrohlich erlebt wird und sie sich in ihrer sozialen Identität in Frage gestellt fühlen (vgl. Kronauer/Vogel „Erfahrungen mit Arbeits-

dass beide Mandate uneingeschränkt an *beide* Geschlechter ergehen (vgl. Schüngel-Straumann „Der Mensch als Bild Gottes nach Genesis 1 ...“, 81), lässt keine geschlechtsspezifische Aufteilung der Zuständigkeitsbereiche erkennen. Das bedeutet, dass die Frau aus schöpfungstheologischer Sicht nicht grundsätzlich dem ‚inneren‘, häuslichen und der Mann dem ‚äusseren‘ Bereich zugeordnet werden können. Eine Eingrenzung mag für die Frau einzig aus ihrer unübertragbaren Rolle als Mutter resultieren und zwar in dem Sinne, dass sich ihr Wirkungsbereich mit Schwangerschaft, Geburt sowie das Vorhandensein von Nachkommen verändert resp. sich örtlich an die jeweilige Situation anpasst.

Da die Ehe am Beginn der Menschheit steht, nimmt sie als Urform aller relationalen Beziehung eine Sonderstellung ein; sie ist als heterosexuelle, monogame und exklusive Lebensgemeinschaft in der Schöpfungsordnung verankert. Der primäre Zweck der Ehe liegt in der Freude der Ehepartner aneinander – was auch die weder auf Nachkommen beschränkte noch irgendwie negativ besetzte Sexualität beinhaltet – und soll der gegenseitigen Unterstützung zur Erfüllung der göttlichen Mandate dienen. Die Liebe, in ihrer primären dreifachen Ausprägung als Selbstliebe, *Eros* und *Agape*, nimmt eine zentrale Stellung in der Ehe ein. Allerdings gründet die menschliche Liebesfähigkeit grundsätzlich ausschliesslich in Gott als der Liebe selbst. Hätte nicht der Schöpfer sein Geschöpf die Fähigkeit zu Lieben eingepflanzt, wäre niemand ihrer fähig. Die Liebe ist aus schöpfungstheologischer Sicht allerdings nicht von der Treue zu trennen. Denn durch das Ein-Fleisch-Werden entsteht ein unauflösbarer Bund zwischen Mann und Frau, der vor Gott geschlossen und von ihm gesegnet worden ist. Erst im geschützten Rahmen der verpflichtenden Treue kann sich die Liebe in ihrer von Gott intendierten, umfassenden Fülle entfalten. Sie soll die Liebe Gottes zum Menschen widerspiegeln, der seine Liebe für sein Geschöpf explizit und unauflösbar mit der Treue verbunden hat. Liebe ohne Treue ist aus Perspektive der Schöpfungsintention keine für den Menschen gangbare Möglichkeit.

Bei der Abhängigkeit sticht in erster Linie hervor, dass der Vollzug der menschlichen Freiheit nur in der Gebundenheit umfassend erfolgen kann. Nur

losigkeit heute ...“, 3f; vgl. auch dazu auch die EU-Studie von Kieselbach/Beelmann „Arbeitslosigkeit als Risiko sozialer Ausgrenzung bei Jugendlichen in Europa“, Kapitel IV, Seite 1).

innerhalb des für den Menschen konzipierten Daseinsrahmens lässt sie sich vollumfänglich verwirklichen; Bestrebungen zu dessen Überwindung sind Bestrebungen zur Überwindung der *Geschöpflichkeit* und damit der Menschlichkeit an sich. Im Weiteren illustriert der Schöpfungsbericht deutlich die Differenzierung zwischen Mann und Frau. So tritt die Zuordnung der Frau auf den Mann hervor, was zugleich auf die Hilfsbedürftigkeit des Mannes verweist; *er* bedarf einer Gehilfin, nicht die Frau. Durch diese göttliche Intention der Komplementarität, die der Erschaffung der Geschlechter vorausgeht und diese prägt, lässt eine grundsätzliche ontologische Prägung des jeweiligen geschlechtsspezifischen Seins erkennen, woraus auch die funktionale Komplementarität resultiert. Indem die Frau als Gehilfin für den Mann erschaffen worden ist, ist ihr – zusätzlich zur dem Menschsein inhärenten Beziehungsbedürftigkeit – ontologisch eine (zusätzliche) *relationale* Ausrichtung auf ihren Mann eigen; es kann davon ausgegangen werden, dass sich dies auch in einem entsprechenden Tun äussert.⁸⁴ Was den Mann anbelangt, so lässt sich bei ihm die relationale Bezogenheit nur auf die auch ihm als Menschen inhärenten *existentiellen* und grundlegenden Beziehungsbedürftigkeit zurückführen, auch wenn Gen 2,24 auf eine enge relationale Verbundenheit mit seiner Frau schliessen lässt. Eine zusätzliche relationale Ausrichtung wie bei der Frau geht aus seiner Erschaffung hingegen nicht hervor.

Von zentraler Wichtigkeit ist jedoch, dass trotz dieser (auch) ontologischen Differenzierung der Schöpfungsbericht eine Äquivalenz von Mann und Frau als Selbstverständlichkeit voraussetzt; gleichzeitig lässt er erkennen, wie sehr dem Menschen als Ebenbild Gottes Ziel und Würde inhärent ist. Der göttliche Segen besiegelt das schöpfungsintendierte Sein und Tun von Mann und Frau in eben ihrer Äquivalenz und Differenz, die erst die umfassende Realisierung des Menschseins, gerade auch in ihrer Lebensform als Paar ermöglicht.

⁸⁴Entgegen dem rationalen Wesen des Mannes, steht für die Frau das Persönliche, die Begegnung mit dem Gegenüber im Vordergrund (vgl. Guggenbühl 1994, 274). Diese ausgeprägte relationale Bezogenheit der Frau ist auffallend; sie wird nicht nur in ihrem Ausgerichtet Sein auf den Ehepartner als dessen Gehilfin deutlich – wodurch dem Weiblichen der dienende Aspekt konstitutiv inhärent ist – sondern im ganzheitlichen Sinne, als dass sie eng auf ihr primäres soziales Umfeld bezogen ist (vgl. Guggenbühl 1994, 275). Vor diesem Hintergrund ist Tassottis Aussage zu verstehen, dass die Sorge um den Anderen eine der Frau inhärente *Notwendigkeit* und nicht ein, von aussen auferlegtes Muss darstellt (vgl. Tassotti "Donna, se tu conoscesti il dono di Dio.../1", 380).

All dies untermauert das Vorhandensein eines schöpferisch bedingt angelegten anthropologischen Grundskriptes, welches den Daseinsvollzug existentiell prägt und daher auch für die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter von existentieller Bedeutung ist.⁸⁵

„Vom Menschen reden, ohne von Gott zu reden, verfehlt den Menschen“ (Oorschot „Menschen – geschaffen als Gottes Ebenbild“, 40). Im Folgenden wird deshalb der Blick auf den Schöpfer von Mann und Frau, den trinitarischen Gott, gerichtet.

4. DIE ZENTRALEN, SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCH DEM MENSCHSEIN INHÄRENTEN ASPEKTE IM LICHT DER TRINITÄT ALS URSPRUNG UND MODELL VON BEZIEHUNG UND ABHÄNGIGKEIT DER GESCHLECHTER

„Wir wollen Menschen machen nach unsrem Bild, uns ähnlich“ (Gen 1,26a). Die Existenz von Mann und Frau ist das sichtbare Resultat dieses göttlichen Schaffensentschlusses. Oder wie es Anselm (1033/4-1109) pointiert ausdrückt: Es existiert im Gegensatz zum vollkommenen, nichts bedürfenden und selbstgenügsamen trinitarischen Gott alles Seiende ausschliesslich durch die Existenz der Trinität (vgl. Aosta 1996, 131). Das bedeutet also, dass der Mensch als Ebenbild den trinitarischen Gott widerspiegelt, wodurch Mann und Frau eine „zugeteilte Ähnlichkeit“⁸⁶ (Aquino 1985a, 93) inhärent ist. Die Trinitätslehre ist damit (auch) für das Verständnis der Geschlechter zentral. Sie stellt nicht im

⁸⁵Wozu auch die Paarbildung zu zählen ist, weshalb die Befürchtung, dass es die Ehe in absehbarer Zeit voraussichtlich nicht mehr geben wird (Hill/Kopp 2002, 261) aufgrund ihrer Verankerung als Schöpfungsordnung unbegründet ist.

⁸⁶Die Aussage von Aquins, dass alles, was von Gott herrührt, „ihm selbst, insoweit es seiend ist, als der vorersten und alleinslichen (universali) Urheit des gesamten Seins angeähnlicht“ (Aquino 1985a, 47) ist, kann differenziert werden in eine *willentliche* Erschaffung in Ähnlichkeit und in eine Ähnlichkeit als inhärentem *Ausdruck des Wesens* des Erschaffers. Letzteres sieht von Aquin darin: „Falls also das Tuende in der nämlichen Art mit seiner Wirkung liegt, ist die Ähnlichkeit zwischen Macher und Gemachtem in der Wesungsform der gleichen Art nach da, gerade wie der Mensch einen Menschen fortpflanzt“ (Aquino 1985a, 47). Auch wenn bereits eine Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf als Ausdrucksform des Erschaffers im Erschaffenen vorhanden sein kann resp. ist, drängt es sich auf, dass beim Menschen aufgrund des *expliziten* göttlichen *Entschlusses* zur Erschaffung als Ebenbild Gottes weitreichendere Parallelen vorhanden sind. Wie zum Beispiel Ähnlichkeiten zwischen Kindern mit ihren Eltern, die genetisch verankert sind und sich jeglicher menschlichen Einflussnahme entziehen. Darin besteht denn auch der zentrale Unterschied zur Erschaffung des Menschen durch Gott. Denn im Gegensatz zum Schöpfer besitzt das Geschöpf die Fähigkeit nicht, auf die Ähnlichkeit seiner Nachkommen *willentlich* Einfluss zu nehmen. Freilich ist eine eindeutige Differenzierung des menschlichen Wesen in was ‚angeähnlicht‘ und was willentlich ähnlich erschaffen ist wohl kaum möglich.

Schleiermacherschen Sinn einen *Zusatz* zur christlichen Lehre dar (vgl. Schleiermacher 1897, 441), im Gegenteil, sie bildet deren *Fundament* (vgl. Barth 1985, 316). Es ist selbstredend, dass sie als solche einschneidende Konsequenzen auf den christlichen Daseinsvollzug in sich birgt (vgl. Mowry LaCugna 1991, 1; Gunton 2003, 31).

Without the doctrine of the Trinity we might have a God of power, or a God in some way identical with the world, but not the God of the Bible, who is a God of love, and whose love takes shape in the story of creation and redemption (Gunton 2003, 18).

Bemüht sich das Geschöpf also um Erkenntnis seiner selbst, bleibt es aufgrund seiner Kreatürlichkeit stets auf den Schöpfer, den trinitarischen Gott, verwiesen (vgl. McGrath 1997, 302): „all being, meaning and truth is, even as created and distinct from God, in some way marked by its relatedness to its creator“ (Gunton 1993, 167). Aus diesem Grund *kann* sich die Frage nach der ursprünglichen Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter nicht in anthropologischen Reflexionen erschöpfen, sondern sie bedarf zwingend eines Blickes auf die Trinität. Freilich stets im Bewusstsein der Unmöglichkeit, das Wesen Gottes letztgültig erkennen zu können, denn soviel „wir auch über ihn aussagen, es ist immer zu wenig im Vergleich zu ihm“ (Novatianus 1962, 47).⁸⁷

4.1 Aspekte der Beziehung

Die Taten Gottes in und an der Weltgeschichte sind Ausdruck seines Wesens (Gunton 2002, 119), weshalb sie Rückschlüsse auf sein trinitarisches Wesen zulassen. Zentrales Merkmal ist das göttliche Sein in Beziehung, auf welches als erstes eingegangen wird.

4.1.1 Gottes Sein als Sein in Beziehung

Indem sich Gott als Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist offenbart, kann er wesensmässig nur als relationales Geschehen des Aufeinander-Bezogeneins gedacht werden. Aus diesem Grund ist es sehr zutreffend, die

⁸⁷Obwohl dem Menschen aufgrund seiner innerweltlichen Gefangenheit eine umfassende Erkenntnis der Trinität stets verschlossen bleiben wird, sollte dies aufgrund ihrer zentralen Bedeutung für den christlichen Glauben weder zu einer Simplifizierung noch zu einer Vernachlässigung der Trinitätslehre verleiten, wie dies bis vor nicht allzu langer Zeit der Fall war (Grudem 2004, 226.256; Giles 2002, 11; Erickson 1996, 11; Mowry LaCugna 1991, 2).

Trinitätslehre als „theology of relationship“ (Mowry LaCugna 1991, 1) zu bezeichnen, was ein besseres Verständnis des Wesen Gottes ermöglicht, welches sich in Jesus Christus und durch den Heiligen Geist offenbart (Mowry LaCugna 1991, 1).

God is self-communicating, existing from all eternity in relation to another. The ultimate ground and meaning of being is therefore communion among persons (Mowry-LaCugna 1991, 15).

Diese trinitarisch-personhafte Seinsweise Gottes widerspiegelt sich als perfektes Vorbild der ewigen Gemeinschaft dreier aufeinander bezogener und (inter-)dependenter Personen (Erickson 1996, 331) im irdischen Ebenbild und dessen Relationalität und Bezogenheit auf den anderen (vgl. Gunton 2003, 17; Mowry LaCugna 1991, 1).⁸⁸ Die Relationalität der immanenten Trinität ist deshalb auch für das Mensch- und Personsein konstitutiv (Mühling-Schlapkohl 2000, 322; Ohlsen 1993, 43), weil sie Ursprung und Quelle sämtlicher Kondeszendenz und relationaler Hinwendung zur Schöpfung darstellt (Schwöbel 1992, 43). Wie an anderer Stelle erwähnt, nimmt dabei die Kommunikation eine zentrale Funktion ein.

4.1.2 Kommunikation

Die wesensmässig stets auf ein Gegenüber ausgerichtete Trinität stellt den Ursprung und die Quelle aller Kommunikation dar (Piennisch 1995, 47). Als solche ist sie nicht nur „Mittel der Schöpfung“ (Calvin 1984, 59), indem Gott alles ausserhalb seiner selbst durch sein Wort entstehen lässt (vgl. Gen 1; Brunner 1965, 60), sondern Teil des göttlich-immanenten *Wesens*, was auch der, der

⁸⁸Für Nikolaus von Kues (1401-1464) ist der Gedanke wichtig, dass bei Gott Haben gleichzusetzen sei mit Sein („to have is with God to be“) (Cusa 1978, 12). Als absolute Ursprungs- und Seinsquelle alles Existierenden muss demnach alles, was der Mensch an Eigenschaften und Fähigkeiten hat, auch in Gott selbst vorhanden sein (z.B. Sehen, Hören, Fühlen usw.). Gott als der Schöpfer *ist* folglich das Sehen, das Hören, das Fühlen usw. (vgl. Cusa 1978, 12.37), was in sich konsistent ist. Da von Kues diesen Gedanken als von grundlegender theologischer Relevanz betrachtet, sollte er auch auf die Trinität übertragen werden können, was sich indes als problematisch herausstellt. Weshalb? Weil die Aussage, dass Gott der Vater einen Sohn *hat* und nach Kues folglich auch Sohn *ist* nur teilweise zutrifft. Denn Gott der Vater ist ontologisch von seinem Sohn ununterschieden, aber aufgrund der funktionellen Differenzierung bestehen Unterschiede, die eben nur der Vater hat, aber nicht der Sohn. Als Beispiel: wären Gott Vater und Gott Sohn zu hundert Prozent ‚deckungsgleich‘, um diesen profanen Begriff zu verwenden, dann wäre auch Gott am Kreuz gestorben. Aufgrund der funktionellen Differenzierung ist indes nur der *Sohn*, nicht aber der *Vater* am Kreuz gestorben (vgl. Calvin 1986, 67). Folglich muss die Aussage von Kues’ auf *weltlich-immanente, menschliche* Anlagen und Fähigkeiten als Abbild der göttlichen Wesensmerkmale eingegrenzt werden.

menschlichen Erschaffung vorausgehende innertrinitarische Kommunikationsakt verdeutlicht (vgl. Gen 1,26). Die seit Ewigkeit bestehende innertrinitarische Kommunikation erfährt durch das Aktivwerden der ökonomischen Trinität ihre Fortführung (Michel „Der dreieine Gott und die Einheit von Mann und Frau“, 216); sie wendet sich der Schöpfung zu und spricht den Menschen an. Kommunikation wird so zur Offenbarung, denn „Sprechen des Wesensgrundes ist Enthüllung oder Offenbarung seiner selbst“ (Kues 2001, 15).⁸⁹ Es besteht demnach eine Gleichzeitigkeit von Kommunikation und Offenbarung. Der Blick richtet sich dabei in erster Linie auf das Fleisch gewordene Wort (Joh 1,1-3) und die Verkörperung des Logos (vgl. Heb 1,2), also auf Jesus, der dadurch zum letztgültigen Ursprung der Kommunikation wird (vgl. Kues 2001, 13; Calvin 1984, 60).

4.1.3 Liebe

Dass Gott Liebe ist (1Joh 4,7.9) stellt den Angelpunkt des christlichen Gottesverständnisses dar (Härle 2007, 236f).⁹⁰ Als ein Gott der Liebe ist er in sich selbst Ursprung, Quelle und Sein der Liebe (vgl. u.a. 1Joh 4,16; Michel „Der dreieine Gott und die Einheit von Mann und Frau“, 222). In Anbetracht seines trinitarischen Wesens bedeutet das, dass sowohl das trinitarische *Sein* als auch das *Tun* von Liebe getragen und durchdrungen ist. Die Liebe wird so zur Quelle

⁸⁹In diesem Zusammenhang ist der Bezug auf einen soziologischen Aspekt von Kommunikation interessant, welcher auch auf die Theologie angewandt werden kann, nämlich: Kommunikation stellt einen *Selektionsprozess* dar und darf nicht auf ein Senden und Empfangen reduziert werden. „Kommunikation greift aus dem je aktuellen Verweisungshorizont, den sie selbst erst konstituiert [sic], etwas heraus und lässt *anderes* beiseite“ (Luhmann 1999, 194/Hervorhebungen im Original). Was bedeutet das in Bezug auf den vorliegenden Kontext? Gott offenbart sich dem Menschen zum einen demzufolge nur insoweit, als er sich offenbaren will, wem er sich offenbaren will und auf eine *spezifische Art und Weise*, dass ihn das Geschöpf in seiner sich offenbarenden Kommunikation auch *verstehen* kann. Vor diesem Hintergrund ist Martin zu widersprechen, dass es für den stets in einem spezifischen zeitlichen und soziokulturellen Kontext verorteten Menschen nicht möglich ist, aus der Bibel allgemeingültige (ethische) Aussagen abzuleiten (vgl. Martin 2006, 127). „We must admit that we are without secure foundations for knowledge“ (Martin 2006, 16). Doch was nützte die Kommunikation, wenn der Mensch den sich ihm dadurch offenbarenden Gott nicht verstünde und sein Handeln nicht verlässlich darauf aufbauen könnte? Kommunikation und Handlung sind unauflösbar miteinander verquickt (vgl. Luhmann 1999, 193). Aus diesem Grund wird sich erst am konkreten *Handeln* zeigen, ob Gott in und durch sein Wort auch tatsächlich verstanden worden ist. Denn bezogen auf Gott bedeutet „Verstehen keine Selbstverständlichkeit ..., sondern Gnade“ (Hempelmann „Veritas Hebraica als Grundlage christlicher Theologie...“, 66).

⁹⁰Der christliche Glaube steht damit in krassem Gegensatz zu den anderen Weltreligionen, die keinen solchen Gott kennen (vgl. Glasenapp 2006).

aller Wesenszüge Gottes (vgl. Luther 1527, 1490) und durchdringt damit gleichzeitig all seine Handlungen.

The Father's action, mediated by the Son and the Spirit, is love in action, bearing witness as it does to the fact that God is *therefore* eternally love, love in himself eternally, so that when God is eschatologically all in all, love will be the final reality (Gunton 2002, 140/Hervorhebung im Original).

Wie besonders im Heilsgeschehen deutlich wird, ist die trinitarische Liebe nicht selbstgenügsam.

4.1.3.1 Die trinitarische Liebe ist nicht selbstgenügsam

In der innertrinitarischen Gemeinschaft findet die *Agape* durch das Vorhandensein eines empfangenden Gegenübers im ontologisch Gleichen das existentiell notwendige Andere (vgl. Michel „Der dreieine Gott und die Einheit von Mann und Frau“, 214). Die Ausrichtung auf den Anderen ist denn auch ihr zentrales Wesensmerkmal. „Die biblische *Agape* ist die Zuwendung zu einem Gegenüber, die *von Herzen um des Gegenübers willen* geschieht“ (Härle 2007, 241/Hervorhebungen im Original) und gleichzeitig Gegenliebe sucht (Hengel „Das höchste Gebot...“, 7). Obwohl sich Gott selbst genügt hätte, zeichnet sich die göttliche Liebe gerade dadurch aus, dass sie *nicht* Selbstzweck, *nicht* selbstgenügsam ist, sondern dass sie überfließen und in der Schöpfung, besonders im Menschen als seinem Ebenbild, weltlich-immanente Gestalt annehmen will (vgl. Härle 2007, 239; Mowry LaCugna 1991, 15).⁹¹ Die *Agape* akzeptiert den Anderen ohne Einschränkungen in seinem spezifischen So-Sein, ungeachtet des Vorhandenseins negativer (Wesens-)Merkmale (Härle 2007,

⁹¹Die Liebesfähigkeit des Menschen gründet demzufolge – entsprechend 1Joh 4,19 – nicht in ihm selbst, sondern sie ist ausschliesslich Folge des ihr vorausgegangenen Überfließens der trinitarischen Liebe Gottes (vgl. Jüngel 2001, 448; Hengel „Das höchste Gebot...“, 7). Jüngel glaubt jedoch daraus schliessen zu müssen, dass Gott als „das ausstrahlende Geschehen der Liebe selbst“ (Jüngel 2001, 448f) den von Sünden entstellten Menschen ohne Einschränkungen zu einem ‚schönen‘, liebenswerten Menschen umformt (vgl. Jüngel 2001, 451f). Eine solche Interpretation greift zu kurz, weil dadurch Gottes Liebe vom Miteinbezug des Individuums abgehobenen Instrument der Sündenvergebung wird. Das entspricht zwar dem menschlichen Wunschdenken nach einem (ausschliesslich) ‚lieben‘ Gott (vgl. Thielicke 1991, 200f), geht aber an der Wahrheit des Evangeliums vorbei, welches die Sündenvergebung an ein persönliches Sündenbekenntnis und die Anerkennung Jesu als dem gekreuzigten Christus knüpft (vgl. u.a. Apg 26, 18). Das NT beschreibt Gott unmissverständlich nicht nur als den Gott der Liebe, sondern auch als den Gott des Gerichts, so zum Beispiel in der Offenbarung des Johannes. Durch die Interpretation Jüngels werden Berichte zum Gericht Gottes über die Welt (vgl. u.a. Mt 24, 4-14; Offenbarung des Johannes) obsolet.

239). Diese bedingungslose Zuwendung zum und Annahme des Menschen findet im Heilsgeschehen ihren höchsten Ausdruck.

4.1.3.2 *Die trinitarische Liebe kulminiert im Heilsgeschehen*

Wenn auf Golgatha die göttliche Liebe ihren höchsten Ausdruck erfährt, offenbart sich zugleich Gottes *Wesen* als Liebe, da *Wesen* und *Wirken* als Liebe eins sind (Härle 2007, 242). Welcher heilige Gott würde seinen einzigen Sohn für sündige Menschen hingeben, wenn er nicht die Liebe selbst wäre? Das Liebe-Sein Gottes sowie seine Liebe zum, von Grundlegung der Welt an geliebten Menschen (Eph 1,4f) sind ausschlaggebend für die Initiative Gottes, durch die Hingabe seines einzigen Sohnes den durch den Sündenfall entstandenen Graben zum Sünder zuzuschütten. „Eine Liebe, die den Menschen in seiner Schuld allein ließe, hätte nicht den wirklichen Menschen zum Gegenstand“ (Bonhoeffer 1992, 275). Das verdeutlicht einmal mehr, dass das Trachten nach Einheit und Überwindung von Trennendem *das Wesensmerkmal* der göttlich-trinitarischen Liebe darstellt (vgl. Mowry LaCugna 1991, 15).⁹² Das Heilsgeschehen wäre demnach ohne einen Gott der Liebe gar nicht denkbar

Als trinitarischer Gott gilt das Gesagte nicht nur für Gott den Vater, sondern auch für den Sohn und den Heiligen Geist. Folglich erfährt auch die Liebe Jesu sowohl zu seinem Vater als auch zur Menschheit im Kreuzesgeschehen ihren höchsten Ausdruck. Bei Jesus äussert sich die vollkommene Liebe Gottes in Form der göttlichen Gnade, welche seine primäre Eigenschaft darstellt. Jesus verkörpert somit die göttliche Gnade, die Gunton treffend als „Liebe in Aktion“ („love in action“) (Gunton 2002, 140) bezeichnet.

Jesus' love is the love of God made known in action in the world, and paradigmatically in the love that goes to the cross for those who have made themselves unworthy of it (Gunton 2002, 140f).

Die gnädige Zuwendung und Annahme des Sünders entspringt also einzig der göttlichen Liebe (vgl. Joh 3,16; Calvin 1984, 314), die im inkarnierten

⁹²Deshalb kann die Liebe nicht *per se* als „Leide“ (gegen Aquino 1985b, 180) bezeichnet werden, denn wäre dem so, könnte sie durch das Heilsgeschehen nicht alles Leidvolle überwinden, weil dies ihr selbst inhärent wäre. Das Leidvolle, Schmerzliche ist ihr erst seit dem Sündenfall inhärent. Das Heilsgeschehen stellt damit in der Liebe Gottes die Überwindung von Leidvollem schlechthin dar.

Jesus menschliche Gestalt angenommen hat. Doch ist die Liebe Gottes untrennbar mit seiner Treue verbunden (Härle 2007, 266f).

4.1.4 Treue

Der Gedanke der Treue nimmt in der Bibel sehr viel Raum ein und stellt den Eckpfeiler der persönlichen Beziehung zwischen Gott und dem Menschen dar (vgl. Andersen „Treue“, 57). Treue ist denn auch eine zentrale Eigenschaft des göttlichen Wesens und zeichnet sich durch ihre Zeitlosigkeit, ihre „Beständigkeit in der Zeit“ (Gräb-Schmidt „Treue Gottes/Treue des Menschen“, 587) aus.⁹³ Der Immanenz enthoben, wird sich die in der Vergangenheit erfahrene Treue Gottes nicht nur in der Gegenwart sondern auch in Zukunft als dieselbe erweisen. Gerade dieses stets erneute Erleben der Hilfe Gottes erhält die Hoffnung auf das göttliche Durchtragen sowohl im Heute wie auch im Morgen aufrecht. Denn „der Herr hat doch dadurch, daß er seine Verheißung erfüllte, auch für die Zukunft seine Wahrheit bestätigt“ (Calvin 1984, 456). Das ist allerdings kein einseitiges Geschehen, denn wenn Gott in Treue am Menschen festhält, erwartet er dasselbe von diesem (Pannenberg „Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben“, 256); er verlangt die Erwidern der erfahrenen Treue (Pannenberg „Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben“, 256).

Da sich die Treue Gottes in AT und NT unterschiedlich manifestiert, bedarf es einer entsprechenden Differenzierung. Steht im AT der verpflichtende Bund mit seinem Volk sowie die Gehorsam fordernden Bundesbedingungen im Mittelpunkt, ist im NT das Gesetz überwunden und ein neuer Bund in Jesus aufgerichtet (vgl. 1Kor 1,9; Gräb-Schmidt „Treue Gottes/Treue des Menschen“, 587; Andersen „Treue“, 57).

4.1.4.1 Treue als alttestamentlicher verpflichtender, ewiger Bund

Gott hat mit dem auserwählten Volk einen Bund geschlossen, für dessen Aufrechterhaltung er sich verbürgt. Der *wesensmäßige* Aspekt der Treue Gottes wird zusätzlich mit dem *willentlichen Entschluss* verbunden. Die Treue erfährt

⁹³Entgegen der Auffassung von Gräb-Schmidt ist aber die Treue nicht „das, was Gott zu Gott macht“ (Gräb-Schmidt „Treue Gottes/Treue des Menschen“, 587), denn was wäre Treue ohne Liebe?

durch den auf Ewigkeit angelegten, unilateralen Bund eine qualitative Steigerung, da dies eine Verquickung mit der freiwilligen Selbstverpflichtung darstellt (vgl. u.a. Ri 2,1; Jes 55,3; Neh 1,5; Goodman „The Covenant and Religious Ethics Today“, 135). Als unilateraler Bund steht dessen Einhaltung seitens des weltlichen Bundespartners⁹⁴ nicht zur Disposition (Gertz „Bund/II. Altes Testament“, 1863; Perlitt „Bund/1. Altes Testament“, 567; vgl. Ps 103,17f; Goodman „The Covenant and Religious Ethics Today“, 135).⁹⁵

Trotz des Ungehorsams im Paradies verheißt Gott dem Menschen seine Treue und entscheidet sich damit willentlich *für* den Erhalt der gesamten Schöpfung, wie schon nur das Versprechen an Noah und seine Nachkommen illustriert (Gen 5,17f; Perlitt „Bund/1. Altes Testament“, 567; vg. Barr „Reflections on the Covenant with Noah“, 11; Dell „Covenant and Creation in Relationship“, 111ff). Der Mensch wird damit in eine unentrinnbare Verantwortung gegenüber seinem Schöpfer gestellt; seine Lebensführung soll nach 1Chr 16,13-17 das kontinuierliche Bewusstsein dieser Gebundenheit an Gott reflektieren (Goodman „The Covenant and Religious Ethics Today“, 135). Letzteres trifft auch auf das NT zu, obwohl der alttestamentliche Bund (Ex 24,8) durch Jesu Tod endgültig erfüllt worden ist (vgl. Gen 28,15; Josua 1,6).

4.1.4.2 *Treue als neutestamentlicher ewiger Gnadenbund*

Der alttestamentliche Bund ist durch eine neue Heilsordnung, basierend auf Gnade und Versöhnung abgelöst worden (vgl. 1Kor 11,25; Lk 22,20), was seither und auf Ewigkeit das Treueverhältnis Gottes zum Menschen bestimmt (Hübner „Bund/2. Neues Testament“, 569; Goodman „The Covenant and Religious Ethics Today“, 135). Wie die göttliche Liebe findet im Heilsgeschehen

⁹⁴Die weltliche Partei nur als reinen ‚Vertragspartner‘ zu betrachten (vgl. Gertz „Bund/II. Altes Testament“, 1863) greift zu kurz, wie Goodmann (mit Bezug auf Elazar) treffend feststellt, indem er auf die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Vertrag und Bund hinweist (vgl. Goodman „The Covenant and Religious Ethics Today“, 128). Basiert ein *Vertrag* auf juristisch festgelegten Normen, Werten und Traditionen, ist einem *Bund* eine tiefere Dimension inhärent. Zwar umfasst auch er juristische Elemente, er basiert aber auf Wahrheit und Vertrauen, einem persönlich-relationalen Geschehen also (vgl. Vallet 2001, 29), was beim rein juristischen Vertrag nicht der Fall ist resp. sein muss.

⁹⁵Trotzdem ist das Individuum frei, sich *gegen* Gott zu entscheiden, doch wünscht sich Gott die Erwidern seiner Treue, indem sich die Menschen an seine Gebote halten (vgl. Andersen „Treue“, 57).

auch die Treue ihren höchsten Ausdruck, wobei die Auferstehung Jesu im Mittelpunkt steht, denn das

Bekenntnis zur Auferweckung Jesu ist in erster Linie ein Gottesbekenntnis, ein Bekenntnis zur Macht und Treue Gottes, der seinen Heiligen nicht die Verwesung schauen lässt (Schneider „Der Einzige ist der Dreieine ...“, 44).

Damit bricht die trinitarische Dimension der göttlichen Treue durch: Wie die Liebe ist auch die Treue ein zentrales Wesensmerkmal nicht nur des Vaters, sondern durch das Heilsgeschehen auch des Sohnes (vgl. Jes 11,5; Andersen „Treue“, 57). Was den Heiligen Geist anbelangt, prägt, trägt und durchdringt er die gesamte Existenz Jesu sowie dessen Wesen und Wirken auf Erden (Schneider „Der Einzige ist der Dreieine ...“, 46). War der alttestamentliche ein *äusserer* Bund, ist der neutestamentliche den Menschen in die *Herzen* geschrieben, im Sinne einer eingepflanzten Gewissheit der Treue des trinitarischen Gottes (vgl. Jer 31,31-33; Perlitt „Bund/1. Altes Testament“, 567f).

Treue bedeutet gleichzeitig Wahrheit und Authentizität (Mal 3,6), denn nur so ist und bleibt sie Treue.

4.1.5 Wahrheit

Könnte Gott *nicht* Wahrheit sein? Eine Bejahung dieser Frage ist undenkbar (Oorschot „Wahrheit/Wahrhaftigkeit/I. Altes Testament, 339). Nicht, dass Gott in diesem Fall nicht mehr Gott wäre, im Gegenteil: weil Heiligkeit reinste Wahrheit und Sünde reinste Lüge ist, kann *ausschliesslich Gott* Wahrheit sein (vgl. Joh 8,44f). Die innertrinitarischen Beziehungen müssen demnach als von absoluter Wahrheit, Authentizität und Absolutheit geprägt gedacht werden.

Wiederum steht das Heilsgeschehen im Mittelpunkt. Denn in ihrer Kon-
deszendenz kulminiert die Wahrheit Gottes in der Menschwerdung Jesu, welcher Wahrheit als eines der zentralen Merkmale seiner Gottessohnschaft bezeichnet (vgl. Joh 14,6).⁹⁶ „In der Wahrheit Sein“ kann also synonym gesetzt

⁹⁶Dass dadurch Wahrheit auch personifiziert-immanent gedacht werden kann, verdeutlicht den Unterschied zum griechischen Wahrheitsdenken, welches Wahrheit nur als zeitloses *IST* kennt, also die Vorstellung einer, in die Zeit eingebundenen Person ausschliesst. Das hebräische Denken hingegen versteht Wahrheit als etwas, das sich aus Verlässlichkeit, Zuverlässigkeit und Treue konstituiert – also in Form eines Geschehens – und sich deshalb ständig neu *ereignen* muss (Pannenberg „Was ist Wahrheit?“, 204f). Wahrheit ist folglich stark geschichtsgebunden (vgl. Oorschot „Wahrheit/Wahrhaftigkeit / I. Altes Testament, 339), ein Grund, weshalb in der Bibel immer wieder die Aufforderung zu finden ist, sich die vergangenen

werden mit „In Christus Sein“ (Brunner 1979, 64). Die Wahrheit konnte demzufolge durch die Menschwerdung Jesu in ihrer weltlich-immanenten Unmittelbarkeit erfahren werden. Das illustriert, dass sie nicht etwas Theoretisches ist, sondern dass „Wahrheit geschieht“ (Oorschot „Wahrheit/Wahrhaftigkeit/I. Altes Testament, 338; Jes 40). Gerade dieses *Erfahren* der göttlichen Wahrheit ist von zentraler Wichtigkeit für den *Glauben* (vgl. Lerle „Bibeltreue. Ein fundamentalistischer Zugang zur Bibel“, 48). Denn nur der Glaube weiss, dass sich die in der Vergangenheit erfahrene Treue und Wahrhaftigkeit Gottes auch in Zukunft als wahr erweisen wird (Calvin 1984, 456). Die Wahrheit Gottes ist damit eine sich ständig neu zu erweisende, in der Erfahrung und im Glauben gründende Wirklichkeit, welche ihre Letztendlichkeit und Vollkommenheit in Gott findet (Pannenberg „Was ist Wahrheit?“, 206) und untrennbar mit Treue verbunden ist (vgl. Baader 2000, 820).

Alle Zusagen Gottes entspringen seinem freien Entschluss, was zum Aspekt der Freiheit überleitet.

4.1.6 Freiheit

Gott handelt völlig frei, sämtliches Tun entspringt seinem freien Willen; etwas zu *müssen* ist Gott völlig fremd (Pannenberg „Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben“, 256).⁹⁷ Weil er nichts ausserhalb seiner selbst bedarf, gründen die Initiative sowie der Entschluss zur Erschaffung und damit zu einem Sich-In-Beziehung-Setzen ausserhalb seiner selbst einzig in seiner Güte und souveränen Freiheit (vgl. Ex 33,19; Augustinus 1970, 368f). Daher ist die gesamte Welt Ausdruck der uneingeschränkten Freiheit ihres Schöpfers (Pannenberg „Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glau-

Taten Gottes in Erinnerung zu rufen, um daraus Mut und Zuversicht auf die Wahrheit, Treue und Verlässlichkeit Gottes sowohl für die Gegenwart als auch für die Zukunft zu schöpfen (vgl. u.a. Dt 1,30.31; 2,7).

⁹⁷Dass Gott Freiheit ist bedeutet nicht, dass er nicht trotzdem gebunden wäre, auch wenn dies eine Aporie zu sein scheint. Aber weil Gott nicht seinem Wesen widersprechend handeln oder seinen Zusagen untreu werden kann, ist er an diese gebunden und ‚muss‘ in dem Sinne also doch etwas. Zentral ist aber, dass diese Gebundenheit einzig Gebundenheit *an das Gute* ist; Gott hat sich selbst zum Guten verpflichtet. In anderen Worten: wäre Gott absolut frei, also auch frei, seinem Wesen *widersprechend* zu handeln, wäre er nicht mehr verlässlich, zumal dann die Perzeption des Menschen von Gott auch negative Komponenten umfassen könnte resp. müsste, was gleichzeitig eine gewisse Willkür beinhaltet. Auf einen, an das Gute gebundenen Gott trifft dies jedoch nicht zu; er ist gerade deshalb Gott, weil er nur das Gute ist, will und tut.

ben“, 256). Sie prägt auch das Wesen Jesu, der sich nicht aus Zwang, sondern in Freiheit (vgl. Heb 10,7.9; Ps 40,8f) *für* die Erfüllung des Willens seines Vaters entschieden hat, also für einen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz (vgl. u.a. Lk 22,42; Calvin 1984, 316). Das Sein und Tun Jesu wird von Gehorsam und Freiheit seinem Vater gegenüber getragen. „Jesus steht vor Gott als der Gehorsame und als der Freie“ (Bonhoeffer 1992, 288), wodurch er zum perfekten Vorbild der in der Liebe verankerten Freiheit wird.

Liebe setzt Freiheit voraus, die Freiheit, die ausschließliche Selbstverwirklichung nicht zum alleinigen letzten Zweck alles Handelns zu machen, sondern sich frei dafür zu entscheiden, die Entfaltung des Anderen zur notwendigen Bedingung eigener Selbstverwirklichung zu machen (Schwöbel 2002, 255).

Dem göttlichen Wesen der Liebe kann folglich nur ein Sein in Freiheit entsprechen. Wenn allein im Blick auf die zwischenmenschliche Liebe gesagt werden kann, dass „jeder äußere Zwang, jede Nötigung oder jeder Befehl ... dem Wesen der Liebe“ (Hengel „Das höchste Gebot...“, 3) widerspricht, wie viel mehr trifft dies bei Gott zu.

4.2 Aspekte der Abhängigkeit

4.2.1 Aus der Diversität und Differenzierung resultierende funktionelle Ordnung

Gott erlebt als trinitarischer Gott in sich selbst das Andere und das Gegenüber (Michel „Der dreieine Gott und die Einheit von Mann und Frau“, 214). Vater, Sohn und Heiliger Geist als je eigene personhafte Seinsweise besitzen eine „unübertragbare Eigenheit“ (Calvin 1984, 58). Wenn von einer innertrinitarischen Unterscheidung die Rede ist, muss Calvins Hinweis berücksichtigt werden, dass es sich einzig „um *Unterscheidung* und nicht um *Scheidung*“ (Calvin 1984, 67/Hervorhebungen im Original; Sperrungen kursiv) handelt. Es geht also um rein *funktionelle* Unterscheidungen, die der ontologischen Ununterschiedenheit keinerlei Abbruch tun. Sogar die Schrift selbst nimmt auf diese Differenzierung zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist Bezug (vgl. u.a. Joh 1,18; 5,32; Röm 8,9; Calvin 1984, 67f). Es ist denn auch diese funktionelle Differenzierung, welche eine Beschreibung der innertrinitarischen Beziehungskonstellationen erst ermöglicht (vgl. Härle 2006, 399), die Calvin folgendermassen beschreibt:

dem Vater ist der Anfang des Wirkens zugeschrieben, er ist aller Dinge Quelle und Brunnen, dem Sohne eignet die Weisheit, der Rat und die geordnete Austeilung, dem Geiste die Kraft und Wirksamkeit im Handeln (Calvin 1984, 68).

Weil der Vater das Aktivwerden der ökonomischen Trinität bestimmt, das heisst, dass *er* es ist, der plant und die Sendung des Sohnes sowie des Heiligen Geistes initiiert, scheint der Führungsaspekt etwas deutlicher betont werden zu müssen, als es bei Calvin hervortritt. Denn der Sohn gehorcht dem Vater (vgl. Lk 22, 42) und der Heilige Geist seinerseits vollbringt den Willen sowohl des Vaters als auch des Sohnes (Grudem 1994, 249).⁹⁸ Vor diesem Hintergrund ist Grudem zuzustimmen, der unter Wahrung der unantastbaren Äquivalenz dem Vater eine grössere Autorität und deshalb eine Führungsrolle zuspricht: „He has a leadership role among all the members of the Trinity that the Son and Holy Spirit do not have“ (Grudem 1994, 459). Es könnte sein, dass Calvin Grudem in dieser leicht zusätzlichen Betonung der Führungsfunktion des Vaters zugestimmt hätte. Denn für ihn ist es keineswegs „eine leere oder überflüssige Ordnungsfolge, wenn der Vater als der Erste gilt, dann der Sohn aus ihm folgt, und dann aus beiden der Geist“ (Calvin 1984, 68); die Einheit des trinitarischen Gottes sieht er dadurch in keiner Weise gefährdet (vgl. Calvin 1984, 68).

Die göttlichen personhaften Seinsweisen sind folgerichtig auch nicht austauschbar; weder der Vater noch der Heilige Geist werden Mensch, sondern einzig der Sohn (vgl. Härle 2006, 400f). Auch wenn dem Vater die höchste Autorität zukommt, entspringt der Gehorsam Jesu – also die Unterordnung seines Willens unter jenen des Vaters – ausschliesslich seinem freien *Entschluss*. Denn wie Jesus

seine Geburt auch als Sohn ausweist, so zeigt ihn sein willfähriger Gehorsam doch als Diener nach dem Willen des Vaters, aus dem er stammt. Indem er sich so seinem Vater in allen Dingen gehorsam erweist, offenbart er, obwohl auch er Gott ist, durch seinen Gehorsam doch den Vater, aus dem er ja auch seinen Ursprung nahm, als den

⁹⁸Der Umstand, dass der Heilige Geist nicht angebetet werden soll, sondern den Betenden anleitet und für ihn vor Gott dem Vater eintritt, verdeutlicht die besondere Funktion, die er innerhalb der Trinität einnimmt. Die Person des Heiligen Geistes ist folglich mit Gott dem Vater nicht gleichzusetzen (Baader 2000, 403).

einzigem Gott (Novatianus 1962, 203).

Obwohl ontologisch ununterschieden, unterscheiden sich Vater, Sohn und Heiliger Geist demnach durch ihre jeweilige *Funktion*. Dies manifestiert sich in der ganz spezifischen Bezogenheit zur Schöpfung und dem ökonomischen Geschehen der Trinität an und mit ihr (vgl. Grudem 1994, 249). Diversität und Differenzierung bedeutet Komplementarität, auch innerhalb der Trinität.

4.2.2 Komplementarität

Komplementarität setzt Diversität voraus. Weil die Trinität in sich das funktionell Andere kennt, stellt die Komplementarität ein fundamentales Element des göttlichen Wesens dar. Um der bereits angedeuteten Gefahr einer gleichzeitigen wesensmässigen Differenzierung zu entgehen, drängt sich der Begriff der Perichorese auf. Damit kann die höchstmögliche Einheit unter gleichzeitiger Wahrung der Unterschiedlichkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist ausgedrückt werden (vgl. Gunton 1993, 163; Jüngel „Perichorese“, 1109). Es bleibt also nicht nur die ontologische *Einheit* sondern zugleich die relationale *Dreiheit* vollumfänglich gewahrt (Moltmann 1991, 124; Volf „The Trinity is Our Social Programme“ ..., 110ff; Jüngel „Perichorese“, 1111).⁹⁹

Die Frage, worin die Komplementarität besteht, ist im vorangehenden Abschnitt grösstenteils mitbeantwortet worden. Auch unter Gefahr einer inhaltlichen Wiederholung sei an dieser Stelle der Vollständigkeit halber nochmals kurz darauf eingegangen. Dazu werden Härles Interpretationen basierend auf seiner thematischen Auseinandersetzung mit altkirchlichen Lehrtraditionen herangezogen: von den dreien ist Gott der *Vater* als Ursprung der trinitarischen Seinsweisen zu denken; sein Wesen der Liebe fliesst über in ein „Ermöglichungsgeschehen“ (Härle 2007, 401). Was das Wesen des *Sohnes* primär ausmacht, ist seine ökonomische Bestimmung zur Realisierung des Heilsgeschehens, welche die Menschwerdung umfasst. Die Liebe Gottes wird im Sohn so zur „welthaften Realität“ (Härle 2007, 402). Der *Heilige Geist* – wie Vater und Sohn von den anderen unterschieden aber nicht getrennt zu denken – stellt ein

⁹⁹Dieses für die damalige Zeit revolutionäre Verständnis der Trinität als ontologische Einheit in der hypostatischen Unterschiedenheit wurde von den Kappadoziern (Basilius von Caesarea (329/330-377/9), dessen Bruder Gregor von Nyssa und deren engem Freund Gregor

„Vermittlungsgeschehen“ (Härle 2007, 405) dar. Vereinfacht könnte die trinitarische Komplementarität damit beschrieben werden als untrennbares, relationales Geschehen zwischen ursprunghaftem Sein, Sein zur Konkretisierung und Sein zur Vermittlung.

Zu berücksichtigen ist ein weiterer Aspekt und zwar, dass sich die drei personhaften Seinsweisen in ihrer Einheit nicht nur *ergänzen*, sondern dass sich ihre spezifische Funktion erst durch die ergänzende Präsenz und Diversität des *Anderen* in Absetzung zur eigenen personhaften Seinsweise *konstituiert* (Gunton 2003, 16; Grudem 1994, 251). Demzufolge erhält der Sohn sein Sohnsein nur aus der Existenz des Vaters; der Vater wiederum ist und kann nur Vater sein aufgrund der Existenz des Sohnes (gegen Härle 2007, 400), was keine Umkehrung erlaubt (Gunton 2003, 16; Grudem 1994, 250; vgl. Jüngel 2001, 524).

These roles could not have been reversed or the Father would have ceased to be the Father and the Son would have ceased to be the Son. And by analogy from the relationship, we may conclude that the role of the Holy Spirit is similarly one that was appropriate to the relationship he had with the Father and the Son before the world was created (Grudem 1994, 250).

Dies alles verdeutlicht, welche zentrale Bedeutung der Komplementarität für das Sein und Handeln der Trinität zukommt. Vater, Sohn und Heiliger Geist verhelfen einander aus der in der Liebe gegründeten Einheit¹⁰⁰ zur Entfaltung ihres spezifischen Seins, der je eigenen charakteristischen Eigenschaften und Funktionen (Gunton 2003, 16f; Grudem 1994, 251; Volf „The Trinity is Our Social Programme’ ..., 110ff). Vor dem Hintergrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen illustriert das gleichzeitig, dass das trinitarische Beziehungsgeschehen das Urbild des menschlichen Seins darstellt: „all accept their need of one another, while enabling all to be truly themselves“ (Gunton 2003, 17).

von Nazianz (329 (?)– ca. 391) entworfen (Mowry LaCugna 1991, 8; Schwöbel 2002, 278ff; Rousseau 1994, 1.3; Meredith SJ 1995, 19ff).

¹⁰⁰Nikolaus von Kues schafft eine interessante Korrelation zwischen Einheit Gottes und Kraft: die Kraft ist in der absoluten Einheit am stärksten. Auf die Trinität übertragen, gründet ihre ‚Stärke‘ also gerade im *Einssein* der drei göttlichen Personen. Da bei Getrenntem, Unterschiedenem die Kraft aufgespalten und demzufolge limitiert ist (vgl. Kues 2001, 9), wäre die Trinität in ihrer sozusagen ‚qualitativen‘ Form geringer, wenn nebst der Differenzierung nicht auch die Einheit der drei göttlichen Personen gegeben wäre. Die Frage, *wie* die Kraft resp.

4.2.3 *Ontologische Äquivalenz*

Die ontologische Ununterschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist, die seit dem Konzil von Nicäa (325 n.Chr.) offiziell bekannt (McGrath 1994, 37) wird, ist bereits mehrfach angeklungen, weshalb an dieser Stelle nur noch kurz darauf eingegangen wird.

Die dargelegte Diversität und Komplementarität der personhaften Seinsweisen der Trinität stellt die ontologische Einheit und Äquivalenz in keiner Weise in Frage. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind in ihrem Wesen, ihrer Wichtigkeit und Personhaftigkeit von Ewigkeit her gleich göttlich (vgl. Joh 17,5.24; Erickson 1996, 309; Grudem 1994, 459). „The Father, Son and Spirit constitute one God without remainder because their communion is perfect and unbroken” (Gunton 2002, 122). Schon deshalb, weil eine ontologische Unterschiedenheit u.a. eine Minderung des Gottseins impliziert, müssen sich die aus der ökonomischen Trinität wahrnehmbaren Unterschiede ausschliesslich auf die funktionell-relationale Ebene beschränken (Grudem 1994, 233.248).¹⁰¹ So sind denn die drei personhaften Seinsweisen Ausdruck einer von Ewigkeit her existierenden trinitarischen Beziehung (Grudem 1994, 251). Denn „Gottes Wesen

Stärke Gottes zu definieren wäre und wie sie sich in ihrer *Einheit* ökonomisch manifestiert, muss an dieser Stelle unbeantwortet bleiben.

¹⁰¹ Für Boethius (gest. 524 n.Chr.) resultiert die Unmöglichkeit einer ontologischen Differenzierung aus der Ununterschiedenheit Gottes, das heisst aus der Faktizität der göttlichen Einheit (vgl. Boethius 1988, 11). Vater, Sohn und Heiliger Geist unterscheiden sich nur funktional, was nach Boethius eine „Wiederholung von Einheiten“ (Boethius 1988, 13) darstellt, aber nicht als additives Zählen zu verstehen ist (vgl. Boethius 1988, 13), was durch die Unveränderlichkeit Gottes ausgeschlossen ist. Er wahrt diese Einheit durch eine Abspaltung der relationalen Differenzierung von der substantiellen Einheit Gottes und verwendet dafür ein illustratives Beispiel: gesellt sich ein Gastgeber zur Rechten seines Gastes, wird der Gast im Vergleich zum Gastgeber links sein; dieses Linkssein ist indes keine *Eigenschaft* des Gastes sondern entsteht ausschliesslich durch das Hinzutreten des Gastgebers (vgl. Boethius 1988, 23). Das führt ihn zu folgendem Fazit: „Das, was keine Aussage gemäß der Eigentümlichkeit irgendeines Sachverhalts, in dem was-er-selbst-ist, bewirkt, kann nichts ändern oder wechseln und überhaupt keine Seiendheit verschieden machen“ (Boethius 1988, 23). Eine ontologische Differenzierung innerhalb der Trinität, wie sie zum Beispiel Schleiermacher entschieden fordert (vgl. Schleiermacher 1897, 444), ist vor diesem Hintergrund zurückzuweisen, zumal sie die seinsmässige Verschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist impliziert und demzufolge die äquivalente Göttlichkeit der drei Personen torpediert. Auch wenn Gott der Vater über grössere Macht verfügt, bedingt das nicht zwingend eine ontologische Ungleichheit (gegen Schleiermacher 1897, 446), sondern kann als *bewussten* Verzicht Jesu auf die Ausübung der eigenen Macht durch den Entscheid zum Gehorsam gedeutet werden (vgl. Phil 2,8). Wird aber Gott dem Vater eine ontologisch *höhergestellte* Göttlichkeit zugesprochen (vgl. Schleiermacher 1897, 446), hat das enorme soteriologische Implikationen, weil dann das Kreuzesgeschehen Jesu aufgrund dessen ontologisch geringerer Stellung im Vergleich zum Vater an Bedeutung einbüsst; dasselbe gilt für den Heiligen Geist. Nur eine ontologische *Ununterschiedenheit* der Trinität bewahrt dem Heilshandeln Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist seine ungeteilt grosse Bedeutung.

ist einheitlich und unteilbar“ (Calvin 1984, 55), was aber keineswegs die, für eine Komplementarität notwendige Diversität aufhebt oder gar negiert.

4.3 Fazit

War es die Absicht dieses Kapitels, die zentralen, schöpfungstheologisch dem Menschsein inhärenten Aspekte im Lichte der Trinität als Ursprung und Modell von Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter zu betrachten, lässt sich vorwegnehmend sagen, dass sich zentrale Elemente der trinitarischen Seinsweise Gottes auch in der Beziehung zwischen Mann und Frau als Ebenbilder Gottes widerspiegeln.¹⁰² Es ist erstaunlich, wie sehr sich im Kern die zentralen Elemente entsprechen. Gott *wollte* den Menschen ihm ähnlich erschaffen und so *ist* er ihm denn auch ähnlich. So ist zum Beispiel das relationale Sein, die mit der Treue unauflösbar verbundene Liebe sowie der zentrale Stellenwert der Kommunikation für das Geschlechterverhältnis konstitutiv und ebenso zentral ist es für das trinitarische Sein und Handeln Gottes; dies gilt freilich stets unter Berücksichtigung der ontologischen Andersheit und Unterschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf.

Für ein besseres Verständnis der Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter ist es entscheidend zu erkennen, dass Gott sich *willentlich* durch seine Treuezusage an den (abtrünnigen) Menschen bindet. Es mag auf den ersten Blick verwundern, dass die Liebe als fundamental für das Wesen Gottes im Schöpfungsgeschehen nicht erwähnt wird; sie lässt sich nur daraus ableiten. Verständlich wird dieser Umstand wenn das prägende Merkmal der *Agape* bedacht wird, den Anderen ohne Einschränkungen in seinem spezifischen So-Sein zu akzeptieren, ungeachtet des Vorhandenseins negativer (Wesens-)Merkmale (Härle 2007, 239). Das Aktivwerden der Liebe Gottes zur Überwindung von Negativem, Trennendem war im Paradies aufgrund des Nichtvorhandenseins von Sünde nicht notwendig. Das änderte sich durch den menschlichen Ungehorsam. Die Beziehung zum Schöpfer wurde aufgekündigt und der Mensch ist seither vom heiligen Gott getrennt. Wäre es nun nicht zu erwarten

¹⁰²Es ist anzumerken, dass einzig Aspekte aus dem vorausgehenden Kapitel aufgenommen werden und auch davon nur jene, die auf die Trinität bezogen werden können. Es bestand also zu keiner Zeit der Anspruch, in umfassender Weise Wesensmerkmale der Trinität darzulegen, da dies ausserhalb des thematischen Rahmens dieser Arbeit liegen würde.

gewesen, dass der heilige Gott seinerseits die Beziehung zum Menschen aufkündigt? Aus menschlicher Perspektive schon, aber jetzt wird die göttliche Agape aktiv: Gott verschont seinen einzigen Sohn nicht, um durch dessen Tod am Kreuz alles Negative, Zerstörerische zu überwinden und dem Menschen die Versöhnung mit seinem Schöpfer anzubieten. Aus diesem Grund findet die Liebe Gottes im Schöpfungsbericht keine Erwähnung. Doch ist sie kein isoliertes Geschehen, sondern sie ist unauflösbar mit der Treue verbunden. Gott liebt seine Geschöpfe nicht nur, sondern der neue Bund in Jesus besiegelt unaufhebbar und in Ewigkeit die Verquickung der göttlichen Liebe mit der Treue, die er dem Menschen zugesagt hat.

Was die Abhängigkeit anbelangt, konstituiert sich die Trinität aus der ontologischen Äquivalenz unter gleichzeitiger Differenzierung der Funktionen von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Die daraus resultierende Komplementarität ist denn auch für das Handeln der ökonomischen Trinität fundamental. Jede der personalen Seinsweisen Gottes anerkennt in Freiheit sowohl die eigene als auch die Funktion des jeweils anderen. Das ermöglicht aufgrund der gegenseitigen Ergänzung erst die vollkommene Wahrnehmung des eigenen Seins und des daraus resultierenden Handelns. Die Wertgleichheit wird durch die notwendige Ergänzung, das spezifische So-Sein des Anderen – auch der Führungsfunktion Gottes des Vaters – nicht aufgehoben, im Gegenteil, sie erfährt eine qualitative Steigerung, sofern sich eine solche Aussage auf Gott bezogen überhaupt machen lässt. Allein diese Selbstverständlichkeit der Komplementarität unter gleichzeitiger Wahrung der ontologischen Äquivalenz besticht. Daraus wird deutlich, wie umfassend der Mensch Ebenbild Gottes ist und wie sehr die Art und Weise der trinitarischen Beziehung und Abhängigkeit als einzigartiges und perfektes Modell für die Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau als Paar dienen kann. Die nachfolgende Abbildung illustriert die zentralen Elemente des schöpferisch bedingt angelegten anthropologischen Grundskriptes in Bezug auf die Ehe mit deren Verankerung im trinitarischen Gott. Daraus wird auch ersichtlich, wie sehr Mann und Frau für die umfassende Realisierung einer schöpferisch intendierten Ehe auf Gott als Quelle allen Ursprungs angewiesen sind.

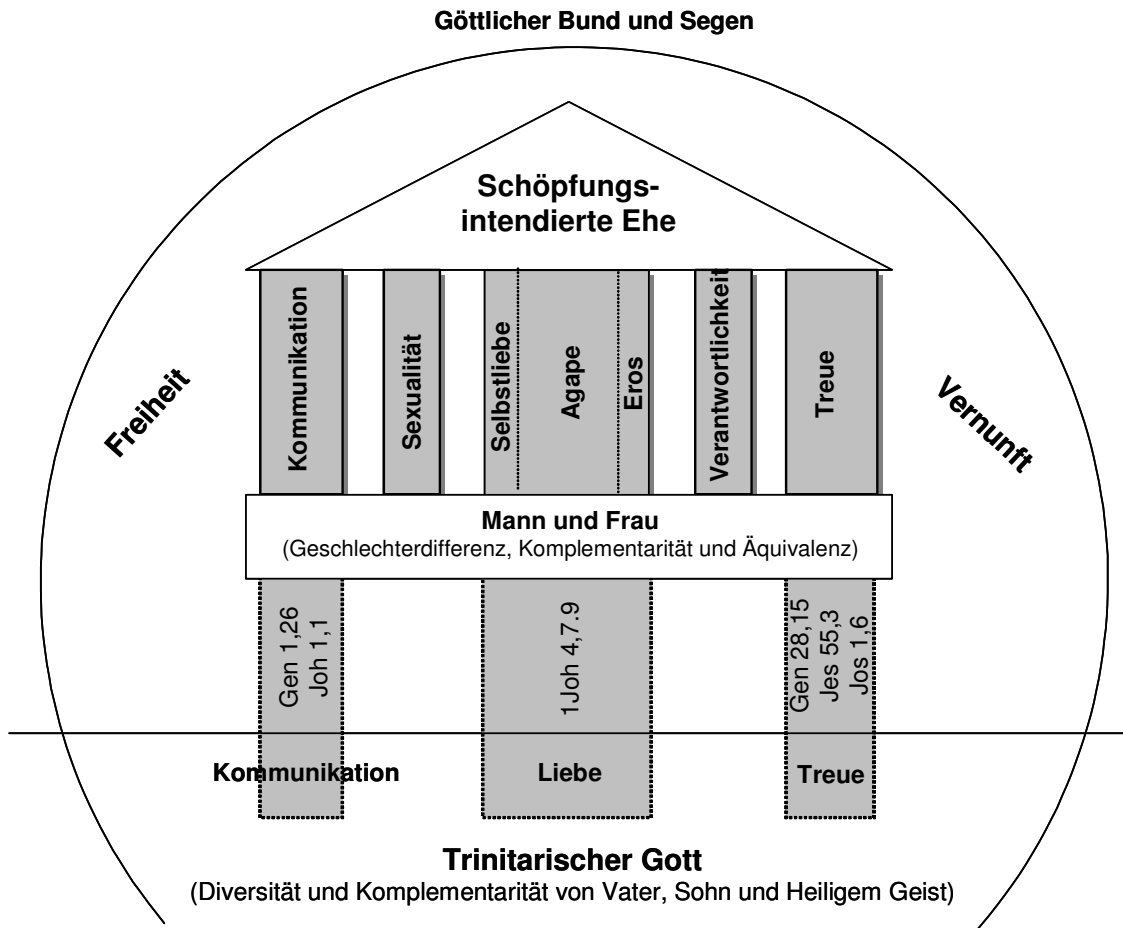


Abb. 2: Schöpfungsintendierte Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau als anthropologisch angelegtes Grundskript mit konstitutiver Verwurzelung im trinitarischen Schöpfer als Quelle allen Lebens

5. DER MENSCH DURCH DEN SÜNDEFALL KORRUMPIERT

In der postmodernen Gesellschaft ist es nicht mehr modern, von Sünde zu sprechen. Wer es trotzdem tut, stösst auf eine ausgesprochene „Verlegenheit und Unwilligkeit gegenüber dem Wort und dem Sachverhalt“ (Hamdorf-Ruddies/Ruddies „Sünde/4. Praktisch-theologisch“, 573).¹⁰³ Auch wenn die Bibel die ontologische Sündhaftigkeit oder die „Straffälligkeit der Menschen“ (Horwitz „Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch“, 4), wie Horwitz es nennt, unmissverständlich darlegt (Horwitz „Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch“, 4f), ist

¹⁰³ Wird der Begriff trotzdem verwendet, dann verharmlost und inhaltlich entleert wie zum Beispiel, wenn Sünde mit der Nahrungsaufnahme oder dem Strassenverkehr in Zusammenhang gebracht wird (Hahn „Sünder – das sind die Anderen ...!“, 156; Hamdorf-Ruddies/Ruddies „Sünde/4. Praktisch-theologisch“, 573).

dieses Faktum heutzutage kaum mehr ein Thema. Das ist weiter nicht verwunderlich, wird der Sündenfall¹⁰⁴ doch – also das ontologische Fallen in Sünde – als „nonsense“ (Towner 2001, 50) abgetan. Der nunmehr als ‚gut‘ verstandene Mensch meint, weder des Heilsgeschehens noch einer persönlichen Erlösung zu bedürfen, wodurch der Schlüssel zum wirklichen Verständnis des Bösen in der Welt über Bord geworfen wird (Bianchi 1994, 197). Dass eine solche Ausgangslage ein Reden über den Menschen erschwert, liegt auf der Hand, zumal gerade der menschliche Ungehorsam und die daraus resultierenden Auswirkungen auf den Lebensvollzug für dessen Verständnis zentral sind.¹⁰⁵ Denn

¹⁰⁴Es ist in der Gegenwart üblich, den Sündenfall nicht als tatsächliches, einmaliges (Ur-)Ereignis zu interpretieren, sondern als Erklärung der gegenwärtigen Lebenswelt der Menschheit. So stellt Towner fest, dass heute davon ausgegangen wird, dass es nie einen sündlosen Urzustand gegeben habe (vgl. Towner 2001, 52) und dass der Hang zum Sündhaften dem Menschsein inhärent ist. Der Schöpfungsbericht hingegen lässt keinerlei Zweifel am Sündenfall aufkommen, in welchem Gott wiederholt feststellt, wie gut, sogar sehr gut alles war (vgl. u.a. Gen 1,21b; 1,31; Krochmalnik 2001, 58). Der Ungehorsam, welcher als Option im Paradies angelegt war, hat nicht nur die Erkenntnis von Gut und Böse gebracht, sondern gleichzeitig zur Katastrophe geführt (Whybray „Genesis“, 43; vgl. Kessler/Deurloo 2004, 55). Towner hingegen geht sogar soweit, Paulus mit Röm 5 die Absicht zu unterstellen, Gen 3 in Übereinstimmung mit der tradierten Überlieferung als notwendiger Voraussetzung für die Erarbeitung seiner Christologie zu bedürfen (vgl. Towner 2001, 51). Damit stellt er das Evangelium sozusagen auf den Kopf, indem nicht der *Sündenfall* für die Christologie ausschlaggebend gewesen sein soll, sondern umgekehrt, die Christologie habe erst durch die ‚Erfindung‘ des Sündenfalles die gewünschte Gewichtung erlangen können. Nicht ganz so krass präsentiert sich die Position Westermanns, der den Sündenfall und die Erbsünde als „Fehlinterpretationen“ (Westermann 1999, 58) bewertet. In Anbetracht der unmissverständlichen Rede der Bibel von der Gefallenheit des Menschen (vgl. u.a. Röm 5, 12-21), stellt sich die Frage, welches nun eine Fehlinterpretation ist. Denn die Leugnung, dass durch „den einen Adam ... wie durch ein Eingangstor die Sünde in die Welt“ (Beck 1983, 30) gekommen ist, führt nicht nur zu einer verzerrten Anthropologie, was ein wirkliches Verstehen des in der Sünde verstrickten Menschen verhindert, sondern lässt auch keine Erklärung des Bösen in der Welt zu. Aus diesem Grund sieht sich Westermann genötigt, die Sündhaftigkeit des Menschen – die seiner Meinung nach auf jüdische Überlieferungstraditionen zurückgeht (vgl. Westermann 1985, 81) – als bereits *von Beginn weg* dem Menschsein ontologisch inhärente Disposition zu begreifen (vgl. Westermann 1985, 82f.102). Seiner Feststellung, dass solange „es Menschen gibt, werden es fehlbare Menschen sein“ (Westermann 1985, 82f) ist zuzustimmen, doch ist seine daraus resultierende Schlussfolgerung: „Unfehlbarkeit wäre Unmenschlichkeit“ (Westermann 1985, 83) nicht korrekt, denn dann bliebe nur die Schlussfolgerung der Erschaffung eines *fehlbaren* Menschen durch den *heiligen* Gott. Westermann bleibt indes die Erklärung schuldig, wie dies zu denken wäre, auch wenn seiner Meinung nach Sünde nur eine Verfehlung im Sinne eines Zeichens menschlicher Begrenztheit in den untrennbaren Polaritäten zwischen Gut und Böse darstellt (vgl. Westermann 1985, 82f.102).

¹⁰⁵Wird die Sünde und deren Auswirkungen auf die relationale Ebene zwischen Gott und dem Menschen reduziert – das heisst, dass einzig die Beziehung zu Gott gestört ist – bleibt nur noch der Versuch einer Veränderung, Abmilderung des Bösen, wie zum Beispiel bei Kohler-Spiegel (vgl. Kohler-Spiegel „Mensch sein als Mann und Frau“, 109). Einerseits kapituliert sie vor einer Erklärung des Bösen, andererseits wird die Sünde an sich als willentlicher Ungehorsam gegen Gott verstanden (vgl. Kohler-Spiegel „Mensch sein als Mann und Frau“, 109). „Es geht um die Anmaßung des Menschen, um Wissen ohne Gottesfurcht, um Grenzen, die die Menschheit nicht zu respektieren bereit ist“ (Kohler-Spiegel „Mensch sein als Mann und Frau“, 109). Vor dem Hintergrund eines solchen Sündenverständnisses müsste der Mensch indes nicht im Bösen gefangen bleiben, sondern könnte rein theoretisch seine Sündhaftigkeit durch

seither ist die Menschheit gänzlich der Herrschaft von Sünde und Tod unterworfen (Luther 1536, These 25);¹⁰⁶ niemand entspricht mehr der ursprünglichen göttlichen Intention und Konzeption (vgl. Crabb 1992, 123); trotzdem bleibt alles Erschaffene weiterhin Gottes Schöpfung (Hoekema 1994, 7; Schwöbel 1992, 32; Crabb 1992, 123).¹⁰⁷ Aber wenn „von Sünde und Gnade nicht mehr klar geredet werden kann, verkommt das Evangelium“ (Slenczka „Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot ...“, 134). Ein Negieren der Gefallenheit der gesamten Schöpfung macht es schlussendlich noch schwieriger, den Menschen zu verstehen (Pascal 1997, 131/434 - 92).

Es wird deutlich, dass sich das menschliche Wesen nicht durch einen Blick auf seine, sich ihm präsentierende Existenz wirklich erfassen und verstehen lässt (Hille „Der Sinn des Lebens und die ewige Bestimmung des Menschen“, 28), sondern es bedarf einer Betrachtung aus der Perspektive der ursprünglichen Schöpfungsintention, was ihm „schmerzlich die tiefe Differenz zu seinem aktuellen Sein deutlich“ (Hille „Der Sinn des Lebens und die ewige Bestimmung des Menschen“, 28) werden lässt. Weil aber ein *hinter* den Sündenfall Zurücktreten unmöglich ist, wird nie das wirkliche Ausmass der Sündhaftigkeit und der Sünde an sich erkannt werden können (Luther 1544, 209). Trotzdem verhilft gerade der ursprüngliche Zustand zu einem besseren Verständnis des Menschen. Das setzt eine zweifache Selbsterkenntnis voraus, nämlich:

einen willentlichen Entschluss zum Gehorsam gegenüber Gott überwinden. Vielleicht verschiebt Kohler-Spiegel gerade im Wissen um diese nur theoretisch vorhandene Möglichkeit den sündlosen Zustand trotzdem auf die Zeit *nach* der Wiederkunft des Messias. An diesem einen Beispiel wird deutlich, dass eine Erklärung des Bösen vor dem Hintergrund der Ablehnung der ganzheitlich ontologischen Korruptiertheit des Menschen durch den Sündenfall letztendlich nicht möglich ist. Die Notwendigkeit des Heilsgeschehens Gottes durch Jesus wird damit zwar obsolet, das Böse an sich kann dann aber nur noch aus weltlich-immanenter Sicht angegangen, nicht aber überwunden werden. Ausschliesslich durch die persönliche Inanspruchnahme des durch Jesus am Kreuz endgültig errungenen Sieges über das Böse im Glauben ist dies möglich (vgl. u.a. 1Joh 1,9).

¹⁰⁶ von Aquins Behauptung der Synonymität von Gut und Seiend (vgl. Aquino 1985a, 49) muss in Bezug auf den Menschen aus dem Grund zurückgewiesen werden, weil seit dem Sündenfall allem Geschöpflichen nicht mehr das Gute, sondern das Schlechte ontologisch inhärent ist (vgl. u.a. Ps 14,1). Gut und Seiend trifft seither ausschliesslich auf Gott als Ursprung alles Seienden zu, aber nicht (mehr) auf seine Geschöpfe.

¹⁰⁷ Was die Gottebenbildlichkeit anbelangt, ringt die theologische Forschung bis heute mit der Frage, inwieweit der Mensch diese bewahrt oder verloren hat (vgl. Bromiley „Image of God“, 804).

wir müssen *zunächst* wissen, wie wir im Ursprung geschaffen waren, und *dann* auch, wie wir seit Adams Fall daran sind: - es würde uns nicht viel nutzen, von unserer Erschaffung zu wissen, wenn wir nicht an diesem schrecklichen Zerfall, in dem wir nun leben, die Verderbnis und Entstellung unserer Natur erkennen! (Calvin 1984, 94/Hervorhebungen im Original; Sperrungen kursiv).

Hat sich das erste Menschenpaar *gegen* ein aus Dankbarkeit resultierendes Tun im Gehorsam entschieden (vgl. Zimmerli 1985, 123), werden sie nun dafür zur Verantwortung gezogen (Kessler/Deurloo 2004, 55). Es ist also für das Thema der vorliegenden Arbeit von entscheidender Bedeutung, nach den Konsequenzen des Sündenfalles für das Sein von Mann und Frau zu fragen, was auch deren durch die Sünde korrumpierte Beziehung und Abhängigkeit umfasst. Denn der Zugang zum rechten Verstehen und zu einem befreienden Umgang mit der Sünde erschliesst sich einzig durch die Bibel (Hahn „Sünder – das sind die Anderen ...!“, 157).

Bevor auf die Konsequenzen auf das Menschsein an sich sowie auf jene für Mann und Frau eingegangen wird, sollen nachfolgend anhand der bereits bekannten Abbildung zur dreifachen Einheit und Abhängigkeit zwischen Gott, Mensch und Natur die Folgen des Sündenfalles aufgezeigt werden; jede der drei konstitutiven Daseinsdimensionen ist in ihrer Eigenheit zerstört.

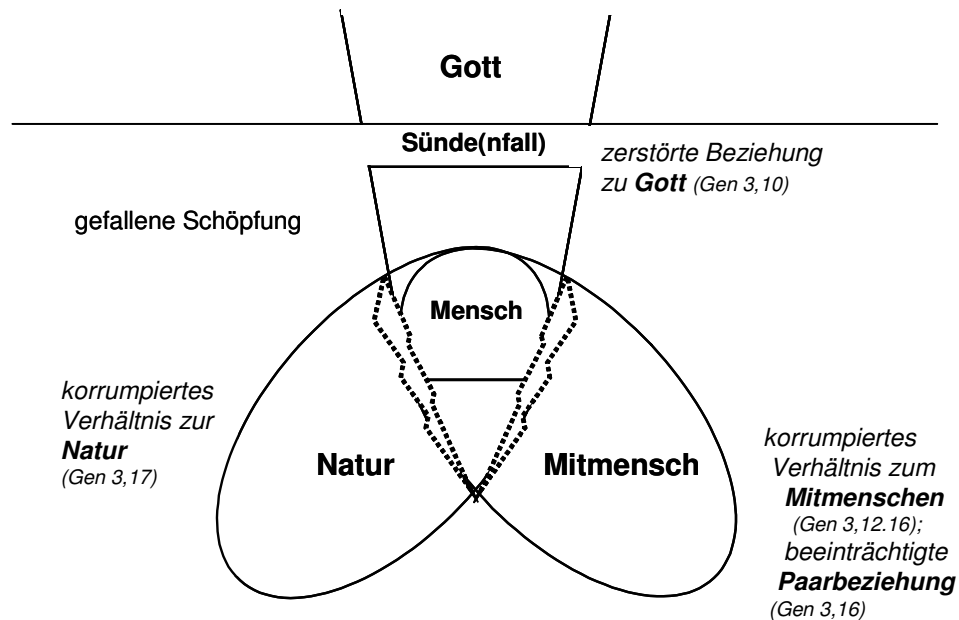


Abb. 3: Konsequenzen des Sündenfalls auf die drei für das Menschsein konstitutiven Daseinsdimensionen

5.1 Konsequenzen des Sündenfalls auf das Menschsein an sich

Der Mensch ist nicht „vorprogrammiert“ (Schaeffer 1976, 56), er konnte selbst und in Freiheit über sein Geschick entscheiden. Dass es sich beim Verbot (Gen 2,16f) letztendlich um die Frage eines existentiellen Für oder Wider Gott handelte (vgl. Horwitz „Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch“, 18), ist bedeutsam für das Verständnis der Konsequenzen des Sündenfalls auf die Menschheit. Denn seit der „Kriegserklärung“ (Horwitz „Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch“, 3) in Gen 3 an Gott steht der Mensch unter der Herrschaft der Sünde und damit unter deren Konsequenzen. Leid, Schmerz und der Tod gehören nunmehr untrennbar zum Leben dazu (vgl. Gunton 2002, 130; Hille „Warum lässt Gott das zu? ...“, 164).¹⁰⁸ Doch was bedeutet Sünde? Welches ist ihr grundlegendes Merkmal? Es ist ihr wesensmässiges Sein als Ablehnung der für das Geschöpf existentiellen Beziehung zu seinem Schöpfer.¹⁰⁹ Ihr Kern liegt im Versuch, wie Gott sein zu wollen und sich an dessen Statt zu setzen. Das umfasst gleichzeitig die Ablehnung des schöpfungsgemässen ‚Wie‘, ‚Warum‘ und ‚Wozu‘ des Menschen (Hahn „Sünder – das sind die Anderen ...?!“, 169; Schneider-Flume „Sünde/3. Dogmatisch“, 572).

Der Versuch des Menschen, sich Gott zu entziehen und sich selbst zu genügen, in sich selbst also unabhängig zu sein, heißt in der Bibel: die Sünde (Brunner 1979, 149).

An eben diesem zentralen Merkmal der Sünde, dem Ungehorsam gegenüber Gott, zerbrach die Beziehung zum Schöpfer (Olsen 1993, 54). Auch wenn das angestrebte Ziel erreicht worden war: die Gott-Ähnlichkeit,¹¹⁰ herrschte bei Adam und Eva danach weder Freude noch Stolz, sondern sie realisierten

¹⁰⁸Die stoische Forderung, unbedingt seiner Natur entsprechend zu leben (vgl. Epiktet 1966, 62) bedeutet vor diesem Hintergrund keine Befreiung, sondern ein der Sünde Nachgeben, was dem ontologischen Angelegtsein auf die Sünde sogar Vorschub leisten würde.

¹⁰⁹Auch wenn Härle beigepflichtet werden kann, dass der Mensch durch die Sünde seiner ursprünglichen Bestimmung entfremdet ist, scheint es doch unzureichend, das Wesen der Sünde in einer „Verfehlung der Liebe“ (Härle 2007, 466) zu orten. Auch wenn er ‚Verfehlung‘ nicht auf die Liebe begrenzt verstanden wissen will, fördert diese Interpretation zu sehr das Verständnis von Sünde als *praktisches Vergehen* unter gleichzeitiger Vernachlässigung der existentiellen *ontologischen* Dimension.

¹¹⁰Zwar nicht wie Gott, aber Gott *ähnlicher* werden zu wollen ist nicht an sich verwerflich. Dieser Wunsch mutiert erst dann zur Sünde, wenn er nicht im Streben nach fortschreitender *Heiligung* wurzelt, – z.B. analog der Forderung von Heb 12,14 –, eine immer enger werdende Beziehung *mit* Gott angestrebt wird, sondern darauf ausgerichtet ist, die Grenzen der menschlichen Kreatürlichkeit zu überschreiten (vgl. Aquino 1985c, 538) und sich damit *gegen* Gott zu stellen.

mit peinigend schlechtem Gewissen die aufgebrochene, unüberbrückbare Kluft zwischen ihnen und dem heiligen Gott (Hartley 2000, 68). War die Intention des einzigen Verbotes die Aufrechterhaltung und Sicherung der engen Verbindung zwischen Schöpfer und Geschöpf und damit den Fortbestand des paradiesischen Lebens in Ewigkeit (Zimmerli 1985, 128), haben Adam und Eva beides verloren. Auch wenn sie Gott hart bestraft, werden sie – im Gegensatz zur Schlange und dem Erdboden – weder verflucht¹¹¹ noch aufgegeben (Cotter 2003, 35; Lamparter 1956, 27.29). Diese Konsequenzen, von denen die Scham die erste darstellt, prägen und durchdringen seither das Menschsein.

5.1.1 Scham

Die Scham ist die erste, aus dem Sündenfall resultierende Konsequenz (Gen 3,7.10); sie hat einen tiefen Riss in die menschliche Existenz geschlagen (Härle 2007, 486; Brunner 1965, 362). Aufgrund ihres Ursprungs in der Sünde war sie im Paradies nicht vorhanden.¹¹² Wie allem der Sünde Entspringenden und Unterworfenen ist auch der Scham das grundlegend zerstörerische Element inhärent; sie ist Ausdruck einer „Welt des Zwiespalts“ (Bonhoeffer 1958, 78) und der Trennung. Das äussert sich nicht nur auf interpersoneller sondern ebenso auf intrapersoneller Ebene, indem sie eine Beeinträchtigung der eigenen Natur, einen Verlust der inneren Einheit und eine grundlegende Widersprüchlichkeit der Existenz bewirkt (vgl. Rad 1972 mit bezug auf Løgstrup, 60).¹¹³ Die Scham

¹¹¹Scharbert nimmt mit gewisser Verwunderung die häufigen Feststellungen dieser Unterscheidung zur Kenntnis und kann dem keine „besondere Milde Gottes dem Menschen gegenüber“ (Scharbert 1983, 59) abgewinnen, zumal die Strafe durch die nunmehr äusserst mühevollen Ausübung des Berufes für den Mann gross sei. Damit setzt er – wie auch Greiner (vgl. Greiner 1998, 279) – die Strafe für den Sündenfall mit dem göttlichen Fluch gleich. Auch wenn in Dt 28 Segen und Fluch als Konsequenzen des menschlichen Handelns dargelegt werden, ist es von grosser Bedeutung, dass der Mensch nicht *per se* von Gott verflucht wird. Denn dies hätte unermessliche Folgen für die gesamte Menschheit, da sie dann gänzlich von der Gemeinschaft mit dem Schöpfer ausgeschlossen wäre (vgl. Kessler/Deurloo 2004, 54f), wie dies in Mt 25,34.41 für das Endgericht angekündigt wird. Aus diesem Grund ist Scharbert zu widersprechen. Es ist tatsächlich Ausdruck der Milde Gottes, den Menschen nicht verflucht, sondern ihm nur harte Strafen auferlegt zu haben.

¹¹²Die schamfreie Beziehung des ersten Menschenpaares vor dem Sündenfall kann deshalb nicht als Frucht absoluter Harmonie und Intimität zwischen den Partnern gewertet werden (gegen Cotter 2003, 33), sondern sie war aufgrund der totalen Abwesenheit von Sünde Normalität. Erst durch die Übertretung des Gebotes und dem damit verbundenen Einbruch der Sünde in die menschliche Existenz schämten sich Adam und Eva voreinander und vor Gott (Gen 3,10).

¹¹³Westermann plädiert in Untermauerung von Wellhausen und Gunkel dafür, im neu vorhandenen Schamgefühl den positiven Aspekt des Erkennens nicht zu vernachlässigen, das

auf zwischenmenschlicher Ebene kann durch Äusserlichkeiten verborgen werden. Es gelingt indes keiner noch so guten Bekleidung, die *ontologische* ‚Nacktheit‘ des Sünders *vor Gott* zu verbergen, geschweige denn aufzuheben (vgl. Kessler/Deurloo 2004, 53.56). Aus diesem Grund ist der Anblick der Kleidung

ein Gedenkzeichen nicht allein der vergangenen und zukünftigen Sünde, sondern auch des gegenwärtigen Jammers und Unglücks, welches die Sünden verdienen (Luther 1544, 271).

Unschuld und Unbefangenheit sind unwiederbringlich verloren (Westermann 1974, 342). Die Scham ist seither Teil der gefallenen, menschlichen Existenz; ihr ist die Furcht vor dem Anderen und damit primär die Furcht vor dem heiligen Gott inhärent.

5.1.2 Flucht vor Gott aus Furcht vor Gott

Nach ihrem Ungehorsam spüren Adam und Eva, dass sie Unwiederbringliches verloren haben. Im Bewusstsein ihrer eigenen Schuld verbergen sie sich vor Gott.¹¹⁴ Die Furcht¹¹⁵ vor Gott (Gen 3,10), dem Ursprung des Lebens, wird so

heisst, dass es gut sei, dass die Menschen nun wüssten, dass sie etwas gegen ihre Nacktheit tun müssten. Wenn „dieses Wissen sie fähig macht, Abhilfe zu schaffen, dann ist das vom Erzähler als Fortschritt gemeint; sie sind auch klug geworden“ (Westermann 1974, 342). Faulconer geht sogar soweit, den Menschen wegen seiner Unkenntnis von Gut und Böse als ‚unvollendet‘ („incomplete“) (Faulconer „Adam and Eve–Community: Reading Genesis 2-3“, 6) zu bezeichnen. Als Folge sieht er im Tod das Tor zur wahren Menschlichkeit, die qualitativ über jener des Paradieses stehe: „Death is not the opposite of divinity, for only death reveals the divine“ (Faulconer „Adam and Eve–Community: Reading Genesis 2-3“, 6). Dass vor diesem Hintergrund der Sündenfall in sein Gegenteil verkehrt wird und als notwendiger Abschluss des Schöpfungsaktes verstanden wird (vgl. Faulconer „Adam and Eve–Community: Reading Genesis 2-3“, 9) erstaunt nicht. Fehlinterpretationen dieser Art sind unter anderem deshalb möglich, weil der Fokus isoliert auf die, durch die neu hinzugekommene Erkenntnis von Gut und Böse erlangte *Gottähnlichkeit* gelegt, gleichzeitig aber den enormen Verlust der Sündlosigkeit ausser acht gelassen wird. Hier sei die Frage gestattet, ob es als Fortschritt gewertet werden kann, das Böse und dessen Auswirkungen zu (er-)kennen, wenn bedacht wird, dass der Mensch zuvor „im eigentlichsten Sinn *jenseits von gut und böse*, nämlich aus dem Leben, das aus Gott kommt“ (Bonhoeffer 1958, 64/Hervorhebung im Original) gelebt hat? Ist es tatsächlich eine qualitative Steigerung des Menschseins, um die eigene Nacktheit zu wissen, wenn diese Erkenntnis mit dem hohen Preis des Abfalls von Gott bezahlt werden muss und alles nunmehr gänzlich dem Bann der Sünde unterworfen ist? Freilich hat sich das Wissen erweitert, aber es ist ein Wissen, das das Sein des Menschen durch die unauflösbare Verknüpfung mit der ontologischen Sündhaftigkeit auf unergründbare Weise *qualitativ* mindert und einschränkt. Nur wenn diese Verquickung zwischen Erkenntnis und ontologischer Sündhaftigkeit nicht bestünde – wie bei Gott selbst – könnte das Wissen um Gut und Böse als *positiver* (Fort-)Schritt für den Menschen bewertet werden, sonst aber nicht.

¹¹⁴Wird das Paradies als Inbegriff der Gemeinschaft mit Gott verstanden, dann hat die Vertreibung des Menschen nicht erst bei der physischen Ausweisung aus dem Garten Eden stattgefunden, sondern im Grunde genommen bereits durch den Verzehr des verbotenen Apfels (vgl. Bianchi 1994, 194).

zum zentralen Merkmal der zerrütteten Beziehung zwischen dem nunmehr sündigen Menschen und dem Sündlosen, Heiligen (vgl. Rad 1972, 65; Horwitz „Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch“, 7). Die Sündhaftigkeit tritt im Lichte der Präsenz Gottes im Paradies, die für den Menschen den Tod bedeutet (vgl. Ex 33,20), nun noch deutlicher zutage. Aus diesem Grund wird irrtümlicherweise versucht, durch eine räumliche Flucht diesem heiligen Gott zu entkommen ohne zu erkennen, dass bereits das *Wesen* der Sünde Abkehr von Gott ist (Luther 1544, 199.211). Das verdeutlicht, dass „je weiter ein Mensch von Gott gegangen ist, je ferner er sich wünscht von ihm zu kommen“ (Luther 1544, 211/Hervorhebung im Original).

5.1.3 Ablehnung der Eigenverantwortung für die Sünde

Die Ablehnung der Eigenverantwortung stellt eines der zentralen Merkmale der Sünde an sich dar. Die Sünde zeichnet sich dadurch aus,

daß sie nicht Sünde sein will noch für Sünde gestraft werden; sondern sie will *Gerechtigkeit* sein. Wenn sie denn das nicht erhalten kann, so schiebt sie die Schuld auf Gott, der doch die Sünde straft, und will ihn zum Lügner machen (Luther 1544, 218f/Hervorhebung im Original).

In diesem Sinne schieben sich Adam und Eva denn auch gegenseitig die Schuld zu, was letztendlich in einem Vorwurf gegen Gott mündet (vgl. Gen 3,11ff; Rad 1972, 65). Das Zerstörerische, Trennende als tiefstes Wesen der Sünde tritt also auch hier deutlich zutage.¹¹⁵ Die Schuldzuweisungen illustrieren

¹¹⁵Für Towner hat die Furcht vor Gott ihren Grund in der Nacktheit des Menschen, welche die Übertretung eines kulturellen Tabus darstelle (vgl. Towner 2001, 47). Dieses Verständnis vernachlässigt zwei Aspekte: zum einen, dass Adam und Eva vor dem Sündenfall nackt waren – was in der Frage Gottes in Gen 3,11 zum Ausdruck kommt – dies aber aufgrund ihres sündlosen Zustandes nicht als Scham besetzt erlebten. Zum anderen wären die Strafen Gottes tatsächlich unverhältnismässig gewesen, wenn es sich rein um die Übertretung eines kulturellen Tabus gehandelt hätte, was es aber nicht war. Towner bleibt allerdings die Antwort schuldig, was denn die evidente und in einem so grossen Ausmass *qualitative* Einbusse in der Beziehung zwischen Mensch und Gott ausgelöst haben sollte, hätte nicht zuvor ein sündloser Zustand geherrscht.

¹¹⁶Aus diesem Grund ist ein ‚Weltfrieden‘ eine Utopie. Aufgrund der Gefallenheit der Schöpfung ist es ein Trugschluss, ihn dadurch aufrichten zu können, indem „es engagierten Menschen in allen Religionen gelingt, ihr Friedens- und Verständigungspotential zu aktivieren“ (Küng „Toleranz in der Pluralität der Religionen...“, 57), wie Küng postuliert. Allerdings ist die Sehnsucht danach aufgrund des Verlustes des ursprünglichen Friedens verständlich. Deshalb gehört der Wunsch nach einem dauerhaften Frieden denn auch „zu den ältesten Wunschträumen der Menschheit“ (Vorwort von Höffe zu Kant 2004, 1). Es ist eine Sehnsucht, die im innersten um den (paradiesischen) Urzustand weiss und sich im Grunde genommen nach Gott selbst, der Friede ist (2Kor 13,11b) sehnt, welcher abschliessend nicht durch menschliche Bemühungen, sondern erst in der neuen Schöpfung wiederhergestellt werden wird (vgl. Offb 21,3f).

die Zerrüttetheit sowohl der vertikalen als auch der horizontalen Beziehungsebene (Olsen 1993, 55).

Auch wenn beide ihre Verantwortung ablehnen, werden sie von Gott zur Rechenschaft gezogen. Dass dies nicht zuerst mit Eva geschieht, obwohl *sie* zuerst gesündigt hat, sondern Adam (vgl. Gen 3,9), entspringt seiner nicht wahrgenommenen Führungsverantwortung. Denn Adam oblag die Verantwortung für seine Frau; es war *seine* Aufgabe, für sie zu sorgen, sie zu bewahren und zu beschützen – auch vor der Sünde (Piper „A Vision of Biblical Complementarity...“, 37; Nothhaas „Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16“, 98). Doch Adam hat kläglich versagt; er hat weder etwas *getan* noch etwas *gesagt* und genau darin lag seine Schuld (Crabb 1995, 91). Gerade die Vernachlässigung *dieser* seiner Verantwortung hat entscheidend zur Übertretung des göttlichen Verbotes beigetragen.¹¹⁷ Eine Aufhebung des Geschehenen, ein Entrinnen vor der alles korrumpierenden Sünde ist nun nicht mehr möglich.

5.1.4 Verlust der Freiheit durch Gebundenheit an die Sünde

Es wurde bereits mehrfach erwähnt, dass die Gebundenheit an Gott als den Schöpfer und Spender allen Lebens (Joh 5,26) für das Menschsein konstitutiv ist. Auch die menschliche Freiheit ist nur vor dem Hintergrund dieser existentiellen Gebundenheit realisierbar, wodurch eine Loslösung von Gott zur Unfreiheit wird. Durch den Ungehorsam wurde die Schwelle von der Freiheit in Gott zur Unfreiheit in der Sünde überschritten; seither ist die Menschheit unentrinnbar an die Sünde und damit an den Tod gebunden (Kessler/Deurloo 2004, 46).

Das Resultat des menschlichen Versuchs, sich von Gott zu emanzipieren, endet nicht nur im Elend, sondern in der Knechtschaft, im Verlust der Freiheit. Das ist die Geschichte vom Sündenfall der ersten Menschen (Brunner 1979, 149).

¹¹⁷Die gängige Auffassung, dass Eva allein für den Sündenfall verantwortlich sei (vgl. Crabb 1995, 89), wird aus Perspektive der Übernahme von Verantwortung relativiert. Wie Crabb aus hebräisch-etymologischer Sicht überzeugend darlegt, war auch Adam beim Vergehen Evas anwesend (vgl. Crabb 1995, 90ff). Aber wie bereits erwähnt, hat er nichts zur Verhinderung der für die gesamte Menschheit verhängnisvollen Gebotsübertretung unternommen. „Like many man in history, he was physically present but emotionally absent“ (Crabb 1995, 91). Obwohl Adam chronologisch *vor* Eva von Gott über das Verbot in Kenntnis gesetzt worden war (Crabb 1995, 11), ist er seiner Verantwortung als Ehemann nicht nachgekommen. Zu guter Letzt hat er sogar versucht, sich seiner Verantwortung durch eine Schuldzuweisung an Eva zu entziehen (vgl. Crabb 1995, 98).

Dies zu verhindern war der Zweck des einen Gebotes (Gen 2,16.17). Es sollte (auch) dem Erhalt der Freiheit dienen, denn Freiheit bedarf schützender Grenzen (Kessler/Deurloo 2004, 45). In der irrigen Annahme, durch die Überschreitung dieser lebensnotwendigen, einen ‚Grenze‘ zu etwas zu gelangen, das ihnen vorbehalten worden war, gerieten sie in die ‚Grenzen-lose‘ Knechtschaft der Sünde. Hätten Adam und Eva Gott vertraut und ihm Gehör geschenkt, dass ihre wahre Menschlichkeit und umfassende Freiheit erst in der Gebundenheit an ihn als Ursprung allen Guten vollzieht, hätten sie der Unterstellung neidvoller Absichten seitens der Schlange keine Beachtung geschenkt (vgl. Gen 3,5). Durch ihre Auflehnung gegen Gott haben sie letztendlich nicht nur die Freiheit, sondern auch das Leben an sich verloren (Kessler/Deurloo 2004, 46).

Scham und Furcht vor Gott lassen erahnen, dass hinter dem allem ein sich regendes Gewissen steht.

5.1.5 Entstehung des Gewissens

Das AT kennt zwar das Phänomen ‚Gewissen‘, nicht aber den abstrakten Begriff (Eckstein 1983, 111f); dieser ist explizit erst bei Paulus zu finden (Kruhoffer 1999, 91; Eckstein 1983, 137). Die *Entstehung* des Gewissens hingegen reicht bis zum Sündenfall zurück, was die Verhaltensweisen von Adam und Eva deutlich erkennen lassen. Durch das Einbrechen von Gut und Böse in die menschliche Existenz stehen sie numehr in unaufhebbarer Verantwortung vor sich selbst und letztlich vor Gott. Besonders dieses Wissen um die persönliche Verantwortlichkeit vor dem Schöpfer ist es, welches das alttestamentliche Gewissensverständnis auszeichnet (Eckstein 1983, 112).

Der Gewissensruf im natürlichen Menschen ist der Versuch des Ich sich in seinem Wissen um Gut und Böse vor Gott, vor den Menschen und vor sich selbst zu rechtfertigen und in dieser Selbstrechtfertigung bestehen zu können (Bonhoeffer 1992, 277).

Diese kontinuierliche Selbstrechtfertigung stellt ein unaufhebbares Bindeglied zum Sündenfall dar, bei welchem Schuldzuweisungen mit dem Ziel der Selbstrechtfertigung im Zentrum stehen (vgl. Gen 3,12.13). An dieser Stelle drängt sich eine Differenzierung auf, zum einen in das aus dem *Sündenfall* resultierende ‚Grundgewissen‘, zum anderen in das ‚erweiterte Gewissen‘, welches dem Wissen um das *göttliche Gesetz* (vgl. Ex 20) entspringt.

5.1.5.1 ‚Grundgewissen‘ – das Gesetz der gefallenen Natur

Durch den Fall wurde der Mensch zum ‚Mit-Wisser‘;¹¹⁸ seither weiss er um das Böse, um seine Sünde (Calvin 1984, 562). Proksch formuliert prägnant: „Der Baum des *Wissens* ist als Baum des *Gewissens* erwiesen“ (Proksch 1913, 34/Hervorhebungen im Original; Sperrungen kursiv). Dieses sogenannte grundlegende Bewusstsein, gegen Gottes Verbot des Verzehrs von Früchten des einen Baumes verstossen und damit gesündigt zu haben, wird im Rahmen dieser Arbeit als ‚Grundgewissen‘ bezeichnet. Mag es im ersten Moment eine eher gefühlsmässige Erkenntnis gewesen sein, ein „Lärmsignal, das die gestörte Ordnung meldet“ (Brunner 1939, 140), kam spätestens beim Furcht einflössenden Hören der Stimme Gottes (Gen 3,8) das *rationale* Wissen um die Schuld und das unwiederbringlich Verlorene hinzu.¹¹⁹ Das ‚erweiterte Gewissen‘ hingegen entspringt aus dem Erlass des göttlichen Gesetzes.

5.1.5.2 ‚Erweitertes Gewissen‘ – aus dem Gesetz Gottes resultierend

Durch die Aufrichtung des göttlichen Gesetzes wurde das Gewissen zum ‚erweiterten Gewissen‘. Das Gewissen ist die Instanz, welche den Menschen an Gott erinnert und ihn in letztgültige Verantwortlichkeit ihm gegenüber setzt (vgl. Eckstein 1983, 317; Langemeyer „Gewissen“, 192).¹²⁰ Die aus dem Sündenfall

¹¹⁸Der lateinische Begriff *conscentia* (Calvin 1984, 562) beschreibt das Gewissen adäquater als der deutsche Terminus und umfasst zudem verschiedene Bedeutungsinhalte. So kann *conscentia* nicht reflexiv als Mitwissen verstanden werden oder aber reflexiv im Sinne von Bewusstsein, moralischem Bewusstsein oder Innerlichkeit (vgl. Eckstein 1983, 5ff).

¹¹⁹Das Gewissen als ‚Geschenk Gottes‘ („gift of the Father“ (Webster „God and Conscience“, 157)) zu verstehen bedeutet, es mit einer Schöpfungsgabe gleichzusetzen. Dadurch wird es zu etwas Gutem, Gott Gewolltem, was durch Gen 3,22 explizit widerlegt wird. Die Ausführungen Websters sind daher primär auf die Ebene des *erweiterten* Gewissens zu beziehen, da er es zwar als durch die Sünde beeinträchtigte, aber sozusagen dem Menschen inhärente, regulative göttliche Instanz mit eschatologischer Ausrichtung versteht (vgl. Webster „God and Conscience“, 160f).

¹²⁰Für Calvin ist das Gewissen ausschliesslich auf die transzendente Ebene, also auf Gott bezogen anwendbar. Er tritt deshalb mit grosser Vehemenz für eine strikte Trennung zwischen profanem Gesetz und dem, auf Gott ausgerichteten Gewissen ein, auch wenn er die legitime Autorität der Obrigkeit gemäss Röm 13,4 keineswegs in Frage stellt (vgl. Calvin 1984, 1047). Ein sozusagen ‚profanes Gewissen‘, also eines, das sich auf innerweltliche Vorgaben bezieht, existiert für ihn nicht, da er das Gewissen ausschliesslich auf Gott bezogen verstanden wissen will (vgl. Calvin 1984, 562f). Diese seine Haltung resultiert aus dem Bemühen um eine klare Abgrenzung zum römischen Katholizismus. Calvin will verhindern, dass (menschliche) Kirchensatzungen, sofern sie nicht mit dem Wort Gottes übereinstimmen, zur „barbarischen Herrschaft“ (Calvin 1984, 803) und gleichzeitig als göttliches Gebot verkündigt werden. „Wenn also unsere falschen Bischöfe die Gewissen mit neuen Gesetzen beschwerten, so tun sie das unter dem Vorwand, sie seien eben von dem Herrn als *geistliche Gesetzgeber* eingesetzt, und zwar, weil ihnen die Regierung der Kirche anbefohlen sei. Deshalb behaupten sie, alles, was

resultierte *grundsätzliche* Verantwortlichkeit, wird durch das Gesetz jedoch eingegrenzt und auf den expliziten Willen Gottes ausgerichtet; der Mensch weiss nun um das Gericht Gottes (vgl. Calvin 1984, 562; Röm 2,15.16). Erst dieses Gesetz, welches dem Menschen ins Herz geschrieben ist (Jer 31,33; Röm 2,15.16) und deshalb jegliche Entschuldbarkeit ausschliesst, ermöglicht die Erkenntnis der (konkreten) Sünde (Röm 3,20; Calvin 1984, 158). Doch seit Golgatha ist Jesus als „der lebendige Gott und der lebendige Mensch ... Ursprung und Ziel meines Gewissens“ (Bonhoeffer 1992, 279).

Nicht nur das Gewissen, sondern auch der Tod ist eine Konsequenz des Sündenfalles. Ohne Rettung und in kontinuierlichem Widerstreben gegen Gott lebend, ist der Mensch dem (dreifachen) Tod verfallen (Horwitz „Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch“, 17).

5.1.6 Einbrechen des (dreifachen) Todes in die menschliche Existenz

Die (vermeintliche) Errungenschaft der Erkenntnis von Gut und Böse hat dem Menschen das Leben gekostet und das sogar auf dreifache Weise. Allerdings ist die Argumentation nicht unüblich, dass Gott seine Warnung des umgehenden Todes nicht wahrgemacht habe, weil Adam und Eva nicht *physisch* gestorben sind (vgl. u.a. Westermann 1985, 81f; Rad 1972, 68f; Kessler/Deurloo 2004, 56; Albertz „Mensch/II. Altes Testament“, 468).¹²¹ Aber auch wenn sich

sie gebieten oder vorschreiben, das müßte das Christenvolk notwendig innehalten; wer es aber verletze, der sei eines *doppelten* Ungehorsams schuldig, weil er sich ja gegen *Gott* und die *Kirche* auflehne“ (Calvin 1984, 806f/Hervorhebungen im Original – Sperrungen kursiv). Die Bischöfe hätten nicht das Recht, den Gläubigen gegenüber als göttliche Gesetzgeber für heilsrelevante Dinge aufzutreten, weil sie sich dadurch nicht nur mit Gott gleichsetzten, sondern die Gewissen der Heil Suchenden mit unzumutbaren, meist nicht einhaltbaren Forderungen peinigten (vgl. Calvin 1984, 807ff). Denn es gibt nichts „Schrecklicheres ..., als in Sünden sein und dennoch nicht haben noch wissen können Vergebung der Sünden, oder Trost und Verheißung der Gnade“ (Luther 1544, 220). So wie Calvin, für den es zu Recht als unzumutbar gilt, das Gewissen mit, aus biblischer Sicht unnötigen Gesetzesforderungen zu belasten, warnt auch Paulus davor, sich (erneut) unter ein menschliches Joch zu begeben, da Jesus die Freiheit vom Gesetz und damit die Gewissensfreiheit für alle Menschen bereits endgültig und unwiderruflich errungen hat (vgl. Gal 5,1; Hebr 9,14). „So ist Jesus Christus der Befreier des Gewissens zum Dienst Gottes und des Nächsten“ (Bonhoeffer 1992, 279).

¹²¹ So lehnt zum Beispiel Westermann die Interpretation des Todes als Strafe gänzlich ab (vgl. Westermann 1974, 361). Für ihn besteht der Vollzug dieser Strafandrohung ausschliesslich in der Vertreibung aus dem Paradies, also aus der Nähe Gottes. Indem er den Tod als etwas seit jeher zum menschlichen Dasein zugehörig betrachtet und ihm sogar eine positive Konnotation, sozusagen als ‚Erlösung‘ aus der Mühsal der Arbeit zuspricht (vgl. Westermann 1974, 363), erhält die menschliche Existenz und mit ihr der Tod etwas Fatalistisches, unentrinnbar Negatives. Dem menschlichen Dasein wird dadurch das Wissen um eine ursprünglich und in eschatologischer Perspektive (wieder) gute Seinsweise genommen. Auch für von Rad ist der Tod „auf keinen Fall eingetreten“ (Rad 1972, 68). Gott habe Gnade walten lassen; der Mensch

Herkunft und Wesen des Todes bisher aller wissenschaftlichen Erkenntnis entzogen haben (Gitt 2005, 42), beschreibt ihn die Bibel explizit als Folge des Sündenfalls. Da die Sünde die Wurzel alles Zerstörerischen ist, so ist ihr in letzter Konsequenz auch der Tod inhärent (Olsen 1993, 55). Ursprünglich war der Mensch aber auf Ewigkeit angelegt (vgl. Luther 1536, These 21).¹²² Denn vor dem Fall waren Sünde und Tod einzig als *Optionen* angelegt, welche aus der Präsenz des verbotenen Baumes und der damit verbundenen Wahlfreiheit zwischen Gehorsam und Ungehorsam gegenüber Gott resultiert sind (vgl. Gen 2,16.17; Röm 5,12-14).

Als nunmehr wesensmässig vom Schöpfer getrennt, kann der Mensch weder die Sünde noch den Tod aus eigener Initiative überwinden (vgl. Luther 1536, 22); es gibt kein Zurück mehr, er ist in dieser dem Tod unausweichlich verpflichteten Existenz gefangen: er „muß leben und kann doch nicht leben. Das heißt tot sein“ (Bonhoeffer 1958, 110).¹²³ Inhaltlich geht es beim Tod dem-

wisse nun um die Tatsächlichkeit seiner begrenzten Existenz (vgl. Rad 1972, 68). Es ist von Rad zuzustimmen, dass Gott gnädig war und die Schöpfung nicht aufgegeben, sondern sie trotz allem erhalten und ihr sogar im Ansatz Hoffnung auf Erlösung zugesagt hat (vgl. Gen 3,15). Dem angekündigten (geistlichen und ewigen) Tod als Konsequenz ihres Tuns konnten Adam und Eva trotzdem nicht entkommen. Härle hingegen vertritt eine evolutionstheologische Sicht, wonach der Schöpfung seit jeher das Vergängliche inhärent ist. Für ihn hat die Sünde dem Tod nur ein negatives Element hinzugefügt (vgl. Härle 2007, 488). Konsequenter weitergeführt würde das bedeuten, dass Gott keine vollkommene, gute Schöpfung erschaffen hat, sondern eine, welcher Endlichkeit, Zerfall und Tod inhärent wären.

Der Schlüssel zum Verständnis des Todes liegt in der Heiligkeit Gottes: „kein Mensch wird leben, der mich sieht“ (Ex 33,20). Aufgrund des Nichtvorhandenseins von Sünde im Paradies waren Adam und Eva der ungetrübten Gemeinschaft mit Gott fähig. Durch ihren Ungehorsam wurden sie *ontologisch* sündige Wesen, was in Anbetracht von Ex 33,20 zum sofortigen Tod des Menschenpaares führen musste. Auch vor dem Hintergrund, dass auch nach der Tat „Gott und Mensch auf der gleichen Ebene, im gleichen Raum sind“ (Westermann 1974, 345) wäre es denkbar, dass Adam und Eva Gott noch gehört, nicht aber mehr *gesehen* haben, was dem Eintreten der angekündigten Konsequenz nicht widersprechen würde.

¹²²Was Whybray mit der Begründung ablehnt, in Gen 2-3 keinen Hinweis auf eine ursprünglich unsterbliche Existenz erkennen zu können (vgl. Whybray „Genesis“, 44). Er lässt damit nicht nur den erlaubten Verzehr der Früchte des ewigen Lebens spendenden Lebensbaumes ausser Acht (vgl. Gen 3,22), sondern auch die untrennbare Verquickung zwischen Sünde und Tod. Wäre der Mensch im paradiesischen Urzustand sterblich gewesen, hätte dies das Vorhandensein des Todes und damit der Sünde an sich bedingt. In Anbetracht der totalen Abwesenheit von Sündhaftem aber und damit gleichzeitig allem Trennenden und Sterblichen, widerspricht diese Interpretation der biblischen Intention. Denn erst die *Sünde* hat dem menschlichen Leben sprichwörtlich ein ‚Ende‘ gesetzt (vgl. Luther 1536, Thesen 21.22).

¹²³Das evolutionistische Verständnis des Todes als „Schöpfer des Lebens“ (Gitt 2005, 40) steht dazu in krassem Gegensatz (vgl. Junker 2004, 22f). Den Tod als dem Menschsein inhärent zu deuten (vgl. Härle 2007, 488) und ihn als Voraussetzung für die Entstehung neuen Lebens und folglich als notwendigen Aspekt des göttlichen Segens zu betrachten (vgl. Westermann 1985, 82), negiert nicht nur den Sündenfall an sich, sondern impliziert auch sündhafte Wesensanteile in Gott.

zufolge nicht primär um den *physischen* Endpunkt der menschlichen Existenz, sondern um dessen grundlegendste *Eigenschaft* als ‚Trennung von etwas‘, primär als Trennung *von Gott*, was nebst der geistlichen auch die körperliche Dimension sowie den Ewigkeitsaspekt umfasst (Gitt 2005, 43ff).

5.1.6.1 Geistlicher Tod

Das Verbot im Paradies sollte in erster Linie den *geistlichen* Tod, also die ewige Trennung von Gott verhindern. Im irrigen Glauben, durch den Ungehorsam zu einem qualitativ besseren Leben vordringen zu können, wurde hingegen nur das Gegenteil erreicht. Durch den Verzehr der verbotenen Frucht hat der Mensch „den Tod in sich hineingenommen ... Adam ist tot, bevor er stirbt“ (Bonhoeffer 1958, 110). Dass die vormals ungetrübte *Beziehung* zum Schöpfer zerstört ist, verstärkt die Unmöglichkeit einer Wiederherstellung durch den Menschen; wie erwähnt, kann kein Gesetz, sondern nur Gott selbst die entstandene, unüberbrückbare Kluft überwinden (vgl. Schwöbel 1992, 32; Hoekema 1994, 96; Horwitz „Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch“, 9f).¹²⁴

Das Gesetz kann nicht lebendig machen und deshalb den Menschen auch nicht rechtfertigen. „Ein todter kan nichts thun / nun sind wir alle von natur in sünden todt / also mögen wir das gesetz nicht halten / welches ein thun erfordert ; Wann es uns aber auch könnte lebendig machen / das ist / uns die kräfte geben es zuthun / so würde alsdann es uns auch selig machen können (Spener 2002, 679).

Jesus stellt damit die Mensch gewordene Initiative Gottes zur Überwindung der Sündenkluff dar. Durch seine Auferstehung wurden sowohl der Tod als auch die Sünde endgültig und unwiderruflich überwunden (Finkenzeller „Tod“, 510; Bilezikian 1985, 79). Bonhoeffer konstatiert treffend: „Die Liebe Gottes wurde des Todes Tod und des Menschen Leben“ (Bonhoeffer 1992, 78).

¹²⁴Aus diesem Grund kann die menschliche Boshaftigkeit nicht nur als *Neigung* verstanden werden, wie zum Beispiel bei Kant (vgl. Kant 1981, 112). Denn daraus resultiert eine doppelt verzerrte Anthropologie: zum einen wird die Überwindung des sündhaften Verhaltens in den Bereich des innerweltlich Möglichen herabgezogen und zum anderen negiert es die ontologische Sündhaftigkeit des Menschen. Der zentrale Irrtum besteht darin, den Menschen als grundsätzlich frei zu betrachten, also den ihn konstituierenden dreifachen Daseinsrahmen zu negieren.

5.1.6.2 *Physischer Tod*

Auch der physische Tod ist – entgegen der evolutionistischen Vorstellung als Notwendigkeit für das Funktionieren des Evolutionsprozesses – eine Folge des Sündenfalls (vgl. Gitt 2005, 39ff). Seither ist alles Leben auf Erden begrenzt und das sichtbare Ziel der menschlichen Existenz ist nunmehr der physische Tod. „Der gefallene Adam lebt auf seinen Tod hin“ (Bonhoeffer 1958, 110).

5.1.6.3 *Ewiger Tod*

Dem ewigen Leben steht der ewige Tod gegenüber, welcher nicht das endgültige Auslöschen der menschlichen Existenz, sondern die ewige Trennung *von Gott* bedeutet (vgl. Offb 20,12-15; 21,8; Gitt 2005, 46).¹²⁵ „From first to last of biblical faith, God is death’s *opponent*“ (Jenson 2001, 66/Hervorhebung im Original). Doch ist der Tod nicht das Letzte, sondern das Vorletzte, denn „Sünde und Tod sind durch Adam eingeschlichen, um durch Christus abgetan zu werden“ (Calvin 1984, 137). Der persönliche Glaube an Jesus und seine Heilstat stellt somit die geistliche Verbindung zu Gott wieder her, wodurch Vergebung der Schuld und die Gewissheit des ewigen Lebens erlangt werden kann (vgl. u.a. Joh 5,24; 8,51). Mit der Auferstehung Jesu wurde das Unentrinnbare des ewigen Todes aufgehoben. Das Leben wurzelt in Gott und überwindet sowohl den geistlichen als auch den ewigen Tod (vgl. Röm 5,12; 6,23; 1Kor 15,21), was die enge Verquickung zwischen der biblischen Heilslehre und der Lehre über den Tod verdeutlicht (Gitt 2005, 47).

5.1.7 **Grundlegende Beeinträchtigung der Beziehungen**

Da die Sünde alles durchdringt, sind auch die drei Beziehungsebenen – zu Gott, zum Mitmenschen und zur Natur – durch sie und die göttlichen Strafen beeinträchtigt worden.

5.1.7.1 *Beeinträchtigung der Beziehung zu Gott*

Die Ausführungen zum dreifachen Tod haben deutlich werden lassen, dass die Gemeinschaft zwischen dem Menschen und dem heiligen Gott zerbrochen ist (Schaeffer 1976, 75). Durch seine Frage: „Wo bist du?“ (Gen 3,10) fasst Gott

¹²⁵ Was eindrücklich in der Schilderung vom armen Lazarus und dem reichen Mann zum Ausdruck kommt (vgl. Lk 16,17-31).

das Faktum der abrupten Beendigung der zuvor perfekten, ungetrübten Beziehung zwischen sich und seinem Geschöpf in Worte.¹²⁶ Das listige Versprechen der Schlange – dass Adam und Eva sein würden wie Gott (Gen 3,5) – hat sich nicht im intendierten Sinne bewahrheitet. Wären nunmehr auch sie göttlichen Wesens, hätte ihre Beziehung zum Schöpfer eine *qualitative* Steigerung erfahren; das Gegenteil war der Fall, da der erschaffenen Kreatur kein Entwicklungspotenzial hin zu einem höheren, göttlichen, nicht verursachten Wesen eigen ist. Durch den Entscheid, Gott den Gehorsam zu verweigern, wurde nicht nur die Beziehung zu Gott zerstört, sondern auch die Beziehung auf zwischenmenschlicher Ebene beeinträchtigt.

5.1.7.2 *Beeinträchtigung der Beziehung der Geschlechter*

Das vor dem Sündenfall harmonische Geschlechterverhältnis wurde durch die Sünde und deren Konsequenzen in ein negatives Ungleichgewicht gestürzt; die Gemeinschaft von Mann und Frau ist seither in erheblichem Masse gestört. Der Geschlechterbeziehung ist nunmehr das Negative, Zerstörerische inhärent (Kruhöffer 1999, 28; vgl. Grudem 1994, 464). Nicht mehr ungetrübte Zweisamkeit, sondern „Distanz, Mißtrauen und Vorwürfe bestimmen nun das Verhältnis unter den Menschen“ (Kohler-Spiegel „Mensch sein als Mann und Frau“, 109). Deshalb scheint die Feststellung Bianchis nicht übertrieben, dass das (eheliche) *Miteinander* im Kern zum *Gegeneinander* geworden ist (vgl. Bianchi 1994, 196). Denn durch die Abkehr von Gott haben sich auch Mann und Frau voneinander entfremdet (vgl. Schaeffer 1976, 70; Rad 1972, 65). Das gegenseitige Vertrauen ist gestört, was in der Ehe als der engsten relationalen Verbindung am stärksten zum Tragen kommt (Scharbert 1983, 59). Das bedeutet jedoch keineswegs, dass dadurch die Ehe *per se* zu etwas Negativem geworden wäre, im Gegenteil. Ihr kommt nun zusätzlich die Aufgabe einer Schutzfunktion¹²⁷ zu.

¹²⁶ Absurd erscheint es in diesem Zusammenhang, die Wurzel der Massnahmen Gottes zur Verhinderung des Verzehrs der Früchte vom Baum des Lebens als aus Neid motiviert zu verstehen, wie es Scharbert anklingen lässt (vgl. Scharbert 1983, 61). Wie bereits erwähnt worden ist und Gen 3,22 andeutet, sollte damit verhindert werden, als Sünder *ewig* leben zu *„müssen“*.

¹²⁷ Diesem bereits erwähnten Aspekt der Schutzfunktion (in Anlehnung an 1Kor 7,5) gegen aussereheliche Beziehungen kommt in der gefallen Welt grosse Bedeutung zu. „So bleibt auch in jetzigem sündlichen stand solche lust nicht in ihren schrancken / sondern wie alle andere verderbte gelüsten überschreitet sie dieselbe auff viele weise. Weilen aber der H. GOtt dem männlichen geschlecht den gebrauch des weiblichen / und diesem des männlichen /

So haben wir also die ehe auch hierinnen in dem stand der verderbnüß als gut / und diesen nutzen derselben / zu erkennen / daß sie eine artzney seye wider solche unkeuschheit / und alle aus der sünden giff bey uns sonst entstehende fleischliche befleckung des fleisches und des Geistes (Spener 1999, 309).

Aufgrund der schöpferbedingt angelegten dreifachen existentiellen Gebundenheit wurde durch die Sünde nicht nur die Beziehung zu Gott und zum Mitmenschen beeinträchtigt, sondern auch jene zur Natur.

5.1.7.3 Beeinträchtigung der Beziehung zur Natur

Nebst der zwischenmenschlichen Beziehung sowie der Bezogenheit auf Gott hat die Sünde auch das relationale Verhältnis des Menschen zur Natur zerrüttet (vgl. Kessler/Deurloo 2004, 56). Durch den irreversiblen Ungehorsam des Menschen ist nunmehr auch sie dem Bann der Sünde unterworfen (vgl. Rad 1972, 68). Der Lebensvollzug findet seither in einer von der Sünde durchdrungenen Welt statt, in welcher sich der Mensch „zwischen Fluch und Verheißung“ (Bonhoeffer 1958, 106) gefangen weiss.¹²⁸ Dass das Zerstörerische der Sünde auch

nicht ausser der von ihm eingesetzten ehe verordnet / hingegen alle übrige vermischung ernstlich / als eine befleckung des eigenen und frembden leibes verboten hat“ (Spener 1999, 309/Hervorhebung im Original). Auf die Gegenwart übertragen könnte die Berücksichtigung der Ehe als Schutzfunktion nicht nur zur Eindämmung, wenn nicht gar zur Eliminierung ausserehelicher, im biblischen Sinne ‚eheblicher‘ Aktivitäten führen, sondern auch in entscheidendem Masse zu einer Reduktion der innerehelichen Unsicherheit beitragen. Denn wenn die Gewissheit vorhanden ist, dem Ehepartner vollumfänglich vertrauen zu können, weil die Treue auf einem willentlichen *Entschluss* basiert und nicht situativen Gefühlszuständen unterworfen ist, könnte das zu einer Stabilität der Ehe führen, die sonst nicht erreicht werden kann. Wichtige Bedingungen dafür wären: 1. ein bewusster Entscheid beider Ehepartner zur Anerkennung der Ehe als einzig legitimer Ort für das Ausleben ihrer Sexualität und 2. die gezielte, willentliche und wiederholte Abgrenzung gegen von ausserhalb der Ehe herantretende, eheblicher Reize resp. Versuchungen. Von zentraler Bedeutung wird für den Glaubenden die Ermahnung sein, dass der Leib „ein Tempel des in euch wohnenden heiligen Geistes ist“ (1Kor 6,19). Paulus stellt hier die wichtige Bedeutung des Ein-Fleisch-Werdens heraus, welche über das Weltlich-Immanente hinausreicht. Er zeigt auf, dass sexuelle Ausschweifungen nicht nur die Ehe, sondern auch die Gottesbeziehung beeinträchtigen (vgl. 1Kor 6,15-20). Deshalb kann von der Ehe aus biblischer Perspektive ohne Berücksichtigung ihrer transzendentalen Wirklichkeit nicht gesprochen werden. Ehe und Familie sind „Abbild der göttlichen innertrinitarischen Liebesgemeinschaft“ (Neuer „Die gegenwärtige Krise der Familie als Herausforderung...“, 178).

¹²⁸ Besonders aufgrund des Herrschaftsauftrages wird das Christentum für die Umweltzerstörung verantwortlich gemacht wird (Bedford-Strohm 2001, 20f). Bedford-Strohm ortet die Ursache dafür nicht in der Umsetzung des biblischen Auftrages an sich, sondern in der *Perversion* des Auftrages durch das Christentum (vgl. Bedford-Strohm 2001, 21). Eine solche hat zwar stattgefunden, aber nicht des *Auftrages* sondern des *Menschen*, was ihn erst zu ökologischen Missbräuchen und Ausbeutungen fähig werden lässt.

negative Auswirkungen auf die Wahrnehmung des Herrschafts- und Kulturauftrages umfasst, liegt auf der Hand.¹²⁹

5.2 Aus der göttlichen Strafe resultierende Konsequenzen für die Frau

Die Konsequenzen aus dem Sündenfall sind umfassend; kein Schöpfungsbereich bleibt ausgespart. Nebst allgemeinen Konsequenzen hat Gott zugleich geschlechtsspezifische Strafen¹³⁰ ausgesprochen. Auch wenn Eva beim Sündenfall die Starke, Aktive und Adam der passive Mitläufer war (Towner 2001, 45), lässt die göttliche Strafe keine Ungleichheit erkennen; sie trifft beide in ihrem innersten Wesen, im lebenserhaltenden Kern: den Mann in seiner Arbeit, die Frau in ihrem tiefsten (Ehe-)Frau und Mutter-Sein (Hartley 2000, 70; Bianchi 1994, 203f; Rad 1972, 67).

Gerade dort, wo die Frau die Erfüllung ihres Lebens, ihre Ehre und ihre Freude hat, in ihrem Verhältnis zu ihrem Mann und als Mutter ihrer Kinder, gerade dort ist nicht eitel Seligkeit, sondern Schmerz, Last, Beugen und Unterordnung (Westermann 1974, 358).

Es ist bedeutsam, dass Eva trotz ihres Versagens von Gott gesegnet bleibt (Bianchi 1994, 206f) und sogar als „Mutter aller Lebendigen“ (Gen 3,20) bezeichnet wird.

5.2.1 Schmerzen bei der Geburt

Die erste Strafe hat durch die Fokussierung auf den Geburtsvorgang den weiblichen Körper im Blick. Ein zentrales Element des Frau-Seins, das Spenden neuen Lebens, wird untrennbar mit Schmerzen verbunden (vgl. Hartley 2000, 69).¹³¹ Die Aufforderung Gottes, sich zu vermehren und die Erde zu bevölkern ist seither, entgegen der ursprünglichen Schöpfungsintention, mit einem

¹²⁹Ein kürzlich publizierter Weltklimabericht illustriert denn auch mit erschreckender Deutlichkeit, welche fatalen Konsequenzen eine nicht schöpfungsgemässe Wahrnehmung der göttlichen Mandate auf die Natur hat (vgl. IPCC 2007, Climate Change 2007).

¹³⁰Wie Härle zu bedenken gibt, könnte der Begriff der ‚Strafe‘ im vorliegenden Zusammenhang als Racheakt Gottes gegenüber dem Menschen missverstanden werden (vgl. Härle 2007, 485). Der Begriff behält aber seine Legitimität, wenn er im Sinne eines Gerichtes, also einer praktischen Umsetzung der im Vorfeld angekündigten Konsequenzen im Fall eines Ungehorsams verstanden wird (vgl. Härle 2007, 485).

¹³¹Bei dieser Passage bestehen Unklarheiten bei der Übersetzung. Die Mühsal könnte sich gemäss Scharbert nicht nur auf das Gebären, sondern auch auf die Hausfrauenarbeit beziehen (vgl. Scharbert 1983, 58f). Allerdings scheint es eher indiziert, Gen 3,16b als vertiefende Erläuterung von ‚mühselige, schmerzliche Schwangerschaft‘ (Gen 3,16a) zu interpretieren (vgl. Westermann 1974, 356) was eher zur inneren Logik der Aussage passt.

schmerzvollen Geburtsvorgang verknüpft (vgl. Gen 3,16b). Die Freude ob dem geschenkten Leben umfasst nun zwingend die Erfahrung physischen Leides.

Ist die erste Strafe auf die Frau und ihr Kind ausgerichtet, zielen die beiden nächsten auf ihre Beziehung zum (Ehe-)Mann ab.

5.2.2 *Verlangen nach dem Mann*

Die Bedeutung des Begriffes ‚verlangen‘, der nur zwei weitere Male (Gen 4,7; Sal 7,10.11) vorkommt, ist im vorliegenden Kontext Gegenstand kontroverser Diskussionen; ein allgemein gültiger Konsens über dessen Interpretation besteht bisher nicht (vgl. Mathews 1996, 250).¹³² Im Sinne eines Ausschlussverfahrens lässt sich mit Brunner jedoch grundsätzlich feststellen, dass damit nicht das *sexuelle* Verlangen gemeint sein kann, da dieses auf natürliche Weise gestillt werden kann (vgl. Brunner 1965, 362f) und ausserdem zum ‚sehr gut‘ gehört (Gen 1,31). Sondern es drückt, was die Beziehung der Frau zu ihrem Ehemann anbelangt, ein im Kern dauerhaft ungestillt bleibender Zustand aus (vgl. Brunner 1965, 362f). Durch dieses Verlangen ist sie unausweichlich auf ihn ausgerichtet, in negativ anmutender Weise an ihn gebunden.¹³³ „Einzig die vollkommene Rückkehr in die Liebe könnte diesen Zwiespalt beseitigen“ (Brunner 1965, 363).

5.2.3 *Beherrschung durch den Mann*

Die Beeinträchtigung der Paarbeziehung umfasst auch die Beherrschung der Frau durch den Mann. Das Miteinander wird nicht mehr durch die ursprüngliche, vollkommene Äquivalenz und Gleichberechtigung, eine „sich gegenseitig fördernde Gemeinschaft“ (Karle 2006, 206) geprägt, sondern es herrscht nun ein

¹³²Für eine Darlegung einiger zentraleren Interpretationen siehe Mathews 1996, 250f.

¹³³Dabei ist die Vermutung Hartleys nicht von der Hand zu weisen, dass aufgrund dieser (womöglich emotionalen und/oder psychischen Abhängigkeit) es der Frau schwerer fallen mag, sich von ihrem Mann zu trennen, „even when she suffers domination or abuse“ (Hartley 2000, 70). Eine Interpretation hingegen, dass der Text den kontinuierlichen, fundamentalen Versuch der Frau zur Überwindung der Herrschaft des Mannes andeuten will, was sich in einer autoritativ geprägten Gegenreaktion der Frau äussert (vgl. Mathews 1996, 251), scheint etwas fragwürdig. Das Verlangen scheint eher darauf ausgerichtet zu sein, vom Mann etwas *Positives*, etwas *Gewünschtes* zu erlangen, es aber nicht zu erhalten. Bei Mathews' Vorschlag liegt dem Verlangen ausschliesslich die *Überwindung* von etwas Negativem zugrunde, was der Text nicht zu implizieren scheint.

vom Mann ausgehendes hierarchisches Gefälle¹³⁴ (Hartley 2000, 69; Nothhaas „Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16“, 93).¹³⁵ Die Frau wurde „from ‚a help opposite‘ (3:16) to one of subordination“ (Kessler/Deurloo 2004, 56). Das erklärt, weshalb die Diskriminierung der Frau kein isoliertes Phänomen darstellt, sondern überall anzutreffen ist (Jensen 1992, 435). Erst durch den Sündenfall und die explizite Strafe steht der Mann seither in der Gefahr, die Frau zu beherrschen, wie Simone de Beauvoir beklagt (vgl. Beauvoir 1992, 583).¹³⁶

Gerade *weil* Gen 1-2 das ursprüngliche Geschlechterverhältnis schildert (gegen Towner 2001, 47), ist die Unterdrückung der Frau nicht von Gott intendiert, sondern eben eine aus dem Sündenfall resultierte *Strafe* (Cotter 2003, 35). Denn der Umstand, dass die Frau zu biblischer Zeit eine (scheinbar) sekundäre Stellung einnahm und als Besitz des Mannes galt, wodurch sie seiner Herrschaft unterworfen war (Eisenberg 1993, 51; Bauer „Ehe“, 112; vgl. Gen 20,4; Dt 21,13; Jes 62,5), ist ein, erst durch den Sündenfall entstandenes Zerrbild der schöpfungsmässigen Geschlechterintention. Aus diesem Grund ist es unzulässig, die Strafe der Beherrschung durch den Mann mit der schöpfbedingten *Ordnung* der Geschlechter in Zusammenhang zu bringen, welche den Mann ohne diskriminatorische Intention der Frau vorordnet. Ortlunds Feststellung ist sehr zutreffend: „male domination is a personal moral failure, not a Biblical doctrine“ (Ortlund „Male-Female Equality...“, 102).

¹³⁴Die Interpretation Bianchi eines *gegenseitiges* Beherrschens ist daher zurückzuweisen (gegen Bianchi 1994, 204), weil durch die Strafe explizit die Herrschaft des Mannes *über die Frau* in die Geschlechterbeziehung einbricht.

¹³⁵Bereits die Namensgebung durch Adam als Zeichen der Unterdrückung zu interpretieren (vgl. Cotter 2003, 35) ist zurückzuweisen, zumal die Benennung der Frau als Mutter aller Lebendigen den segnenden Auftrag Gottes vor dem Sündenfall bestätigt und als Gnadenbeweis Gottes interpretiert werden kann (vgl. Hartley 2000, 71f). Zudem wird durch die Namensgebung die Frau von der Unbekannten zur persönlichen Partnerin; die Benennung wird zum Ausdruck einer freudigen Erkenntnis, endlich ein ebenbürtiges Gegenüber gefunden zu haben. Allein diese Gründe entziehen einer Interpretation der Namensgebung im Sinne einer patriarchalischen Grundhaltung ihre Legitimation.

¹³⁶Es ist davon auszugehen, dass das Beherrschen auch zur Gewalt ausarten kann, wozu vor diesem Hintergrund demnach eher der Mann tendiert. Eine repräsentative Schweizer Studie hat denn auch ergeben, dass Männer eine höhere Gewaltbereitschaft als Frauen aufweisen (vgl. Cattacin/Gerber et al. 2006, 49). Dieses Ergebnis wird auch von Pollak und Gilligan bestätigt, welche in einer, auf Beziehungssituationen bezogenen Studie zum selben Ergebnis gelangt sind (vgl. Gilligan 1993, 55ff).

Nebst denn allgemeinen Konsequenzen für die Schöpfung, welchen auch die Frau unterworfen ist, trägt diese seit dem Sündenfall also drei zusätzliche Merkmale der nunmehr gefallenen Welt in sich: die schmerzvolle Geburt, ein unstillbares Verlangen nach dem Mann sowie die Beherrschung durch ihn. Sind diese drei Strafen alle *subjektbezogen*-relational ist es auffallend, dass beim Mann nur *eine* Strafe auf diese Ebene abzielt und zwar durch die Beziehung zu seiner Frau; die anderen beiden hingegen sind *objektbezogen*-relational. Das deutet darauf hin, dass dem Mann wesensmässig eine geringere Ausprägung auf subjektbezogene Beziehungen eigen ist als der Frau.

Ist durch den Sündenfall die Beziehung zu Gott zerstört, ist nun auch die Bezogenheit zur Natur gestört und die bereits zerrüttete Beziehung der Geschlechter erfährt eine zusätzliche Beeinträchtigung.

5.3 Aus der göttlichen Strafe resultierende Konsequenzen für den Mann

Die Strafen sind nicht neutral, sondern geschlechtsspezifisch. Zielen jene für die Frau auf ihr weibliches Wesen und ihre spezifische Rolle ab, trifft das auch auf den Mann zu. Auch er wird „an seinem innersten Lebensnerv“ (Rad 1972, 67) getroffen, nämlich in seinem Beruf, der Bewirtschaftung des Erdbodens, was zur Sicherung des Lebensunterhaltes der gesamten Familie diente (Scharbert 1983, 59).

5.3.1 Der Erdboden wird verflucht

Durch die Gebotsübertretung wird auch die Natur in Mitleidenschaft gezogen; mit dem Menschen ist auch sie der Sünde und deren Auswirkungen unterworfen (Gen 6, 11-13; Röm 8,19-22; Junker 2004, 19; Chang 2000, 255). Zur allgemeinen Gefallenheit kommt der explizite Fluch Gottes hinzu (Gen 3,17), welcher nicht im Sinne rabbinischer Überlieferungen die *gesamte* Schöpfung umfasst (Chang 2000, 212f), sondern einzig auf den *Erdboden* abzielt. Er trägt in der Folge „Dornen und Disteln“ (Gen 3,18), was dessen Bearbeitung zur Mühsal werden lässt (Chang 2000, 206f). Die Natur „versagt sich ihm, sie entzieht sich ihm, sie wird ihm stumm, rätselhaft, unfruchtbar“ (Bonhoeffer 1958, 109). Der Gefallenheit unterworfen worden, ‚seufzt‘ die Schöpfung seither unter der ihr auferlegten Last (Röm 8,21-22) und harrt der, sowohl ihr als auch der

gesamten Heilsgemeinde verheissenen, endgültigen Erlösung (Chang 2000, 356f).

5.3.2 Die Arbeit wird zur Mühsal

Die Arbeit ist konstitutives Element des Menschseins (vgl. Rad 1972, 56). Wie der Schöpfer, so soll auch sein Ebenbild produktiv tätig sein (vgl. Bianchi 1994, 200). Die Arbeit war indes als erfreuliche, auferbauende Tätigkeit ohne negative Konnotationen intendiert (vgl. Scharbert 1983, 60). Durch den Einfluss von Sünde und Fluch wurde sie jedoch unaufhebbar mit grosser Anstrengung und Mühsal¹³⁷ verbunden (vgl. Gen 3,17.18; Westermann 1974, 361; Schaeffer 1976, 74). Sie ist nunmehr ein Kampf mit der Natur (vgl. Bianchi 1994, 199), wodurch es nur noch unter grosser Anstrengung möglich ist, dem Boden seine Frucht abzurufen (vgl. Kessler/Deurloo 2004, 56; Scharbert 1983, 60).¹³⁸ So wird die *Arbeit* des Mannes auf dem verfluchten Acker zum Ausdruck der Entzweiung des gefallen Menschen mit der Natur (Bonhoeffer 1958, 109/Hervorhebung im Original).¹³⁹

Die letzte Strafe tangiert die relationale Ebene des Ehemannes zu seiner Frau. Die bereits durch die Sünde beeinträchtigte Beziehung erfährt nun überdies ein hierarchisches Gefälle.

5.3.3 Hierarchisches Gefälle in der Beziehung zur Frau

Zusätzlich zu den bereits durch die Sünde zerrütteten zwischenmenschlichen Beziehungen hat sich auch die Beziehung des Mannes zu seiner Frau negativ verändert. Die ehemals absolute vollkommene Harmonie und Einheit ist durch den Sündenfall im Allgemeinen und die göttliche Strafe im Besonderen einem

¹³⁷ Interessant ist, dass im hebräischen Text der Begriff für ‚Mühsal‘ in Zusammenhang mit der Arbeit des Mannes und die ‚Schmerzen‘ bei der Geburt identisch sind. Analog dem englischen Begriff ‚labor‘, welcher sowohl das Arbeiten als auch das Gebären beschreibt (vgl. Hartley 2000, 70; Mathews 1996, 249f).

¹³⁸ In Anbetracht der in der Schöpfung angelegten Aufgabenzuordnung hat Csikszentmihalyi mit seiner ironischen Feststellung tatsächlich Recht, dass diese Arbeitsteilung „offenbar so alt wie die Menschheit“ (Csikszentmihalyi 1999, 24) sei.

¹³⁹ Indem der Mensch gemäss Gen 3,19 wieder zu Staub wird, aus welchem er erschaffen worden war, wird in gewisser Weise die dem Menschen übertragene Herrschaft über die restliche Schöpfung, insbesondere die Natur, eingeschränkt. Nicht nur umfasst die Arbeit grosse Strapazen, sondern letztendlich wird der Natur die Herrschaft über den Menschen zurückgegeben, indem der Leib durch den physischen Tod zum Element der Natur selbst, also zum Staub zurückkehrt.

hierarchischen Gefälle gewichen.¹⁴⁰ Nicht nur die Frau, sondern ebenso der Mann haben nicht nur die vollkommene eheliche Harmonie und absolute Gleichwertigkeit im Miteinander verloren, sondern der Beziehung ist seither *per se* der Hang zum Negativen, Destruktiven – zum Beispiel in Form von Aggression und Gewalt – inhärent (vgl. Bianchi 1994, 205).

5.4 Fazit

Wie in der Abbildung 3 aufgezeigt worden ist, wurden alle drei, für das Menschsein konstitutiven Daseinsdimensionen – Gott, Mitmensch und Natur – durch die Sünde korrumpiert. Alles wird von diesem trennenden, zerstörerischen Kern durchdrungen, was in der Folge auch die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter entscheidend prägt. Dies zu negieren wäre – mit Luther gesprochen – tatsächlich töricht:

Wer wollte denn nun so thöricht und unsinnig sein, und sagen, daß die natürlichen Kräfte noch unverseht wären, weil wir wissen und fühlen, daß solches alles verloren ist? (Luther 1544, 202).

Das heutige Sein ist demnach weit entfernt vom paradiesischen Urzustand. Der Mensch griff nach etwas Unerreichbarem, seine Kreatürlichkeit Überschreitendem und hat damit „das verspielt ..., was er hätte sein können“ (Schaeffer 1976, 77). Aus diesem Grund lässt sich die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter nurmehr vor dem Hintergrund dieses Faktums der Sündhaftigkeit des Menschen angemessen verstehen. Hat die Sünde das Paarverhältnis an sich zerstört, sind ebenfalls die göttlichen Strafen von grosser Bedeutung, da diese geschlechtsspezifischer Art sind und so auf die Realisierung

¹⁴⁰Es ist verständlich, wenn Gössmann auf den aus ihrer Sicht vernachlässigten Aspekt hinweist, dass der Mann durch den aus dem Sündenfall resultierenden Führungsanspruch „nicht nur zum Verlierer, sondern auch zum Gewinner jener Krise ..., die unter der Bezeichnung ‚Sündenfall‘ durch die Theologiegeschichte geht“ (Gössmann „Anthropologie“, 20) wird. Als erstes ist dazu anzumerken, dass zwischen dem ‚Führungsanspruch‘, der in der Schöpfungsordnung verankert ist und folglich nichts mit dem Sündenfall zu tun hat, und der, aus dem Ungehorsam resultierten Herrschen des Mannes über die Frau unterschieden werden muss. Da Gössmann die Folge des Sündenfalls anspricht, bezieht sie sich folglich auf den Herrschaftsanspruch. Es stellt sich dabei die Frage, ob sich diesem Herrschen etwas grundlegend Positives für den Mann abringen lässt. Hierbei sind verschiedene Aspekte zu bedenken. Zum einen, dass die Ehe an sich eine enorme qualitative Einbusse erlitten hat, indem beide Partner eine Beziehung in Vollkommenheit verloren haben. Das wirft die Frage auf, ob es tatsächlich ein Gewinn darstellt, eine perfekte Beziehung auf Kosten eines (Be-)Herrschens zu verlieren? Zum anderen sieht sich der Mann unter den massiv erschwerten Voraussetzungen seiner Sündhaftigkeit mit dem enormen Anspruch konfrontiert, seine Liebe zur Frau an der Liebe Christi zur

des Mann- und Frauseins abzielen. Deshalb ist es eine Fehlinterpretation, das hierarchische Gefälle zwischen Mann und Frau als schöpferisch bedingt und von Gott *intendiert* zu deuten, da es zweifelsohne eine Konsequenz aus dem menschlichen Ungehorsam darstellt.¹⁴¹ Denn wie bereits die Darlegungen zur Erschaffung des Menschen haben deutlich werden lassen, enthält das ursprüngliche, schöpferisch intendierte anthropologische Grundskript für die Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau zwar eine *Ordnung*, aber keinerlei patriarchale Züge. Erst seit dem Sündenfall ist eine *per se* ausgewogene Partnerschaft nicht mehr möglich. Aber die Sünde hat nicht das letzte Wort, denn „Gottes letztes und eigentliches Wort an uns ist der Sohn“ (Schneider „Der Einzige ist der Dreieine ...“, 45).

6. ERNEUERUNG VON BEZIEHUNG UND ABHÄNGIGKEIT DER GESCHLECHTER DURCH DAS HEILSGESCHEHEN IN JESUS CHRISTUS

„Der Mensch wird Mensch weil Gott Mensch wurde“ (Bonhoeffer 1992, 83). Diese Aussage Bonhoeffers fasst den Kern des Heilsgeschehens zusammen: Gott hat durch den Tod seines Sohnes am Kreuz die Schuld auf sich genommen, um den sündigen Menschen wieder mit sich zu versöhnen (Horwitz „Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch“, 10ff).¹⁴² Tod und Auferstehung Jesu sind es, welche den Menschen wieder zum Menschen werden lassen (Luther 1527, 1409). Durch das Ziel des Heilsgeschehens, die Folgen des Sündenfalles zu überwinden (vgl. Gunton 2002, 130), ist es von ganzheitlicher, einzigartiger und existentieller Bedeutung für die Qualität von Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter: wahres, schöpferisch intendiertes Mann- und Frausein ist nur

Gemeinde messen lassen zu müssen (vgl. Eph 5,25). Allein vor diesem Hintergrund scheint dem (vermeintlichen) ‚Gewinn‘ des Herrschaftsanspruches der Boden entzogen zu sein.

¹⁴¹Der Beginn der vom Sozialwissenschaftler Connell entworfenen „Hegemonialen Männlichkeit“ (Connell 2006, 94) kann in Grundzügen an die Strafen für den Ungehorsam geknüpft werden, entsprechen die drei Ebenen dieses Konzeptes doch den von den Strafen betroffenen Lebensbereichen: a) Machtverhältnis über die Frau, b) Arbeitsteilung und c) sexuelles Begehren (vgl. Connell 2006, 94ff; vgl. Wacker „Wann ist der Mann ein Mann ...“, 104f). Der Unterschied zur Schöpfungsintention tritt allerdings erst dann wirklich hervor und kann erkannt werden, wenn, der Sündenfall wie bereits erwähnt als Faktum akzeptiert und nicht zum Beispiel als ein seitens der Frau zu begrüssender, mutiger Schritt hin zu mehr Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung interpretiert wird, wie es Wacker tut (vgl. Wacker „Wann ist der Mann ein Mann ...“, 106).

¹⁴²Das Kreuz ist denn auch „der Punkt der Differenz zwischen Christentum und Weltreligionen. Das Kreuz unterscheidet den Glauben vom Aberglauben“ (Moltmann 2005, 35).

durch Jesus und der persönlichen Inanspruchnahme seiner Erlösungstat möglich. Die nachfolgende Abbildung veranschaulicht die überwindende Funktion des Heilsgeschehens auf die drei Daseinsdimensionen des Menschen.

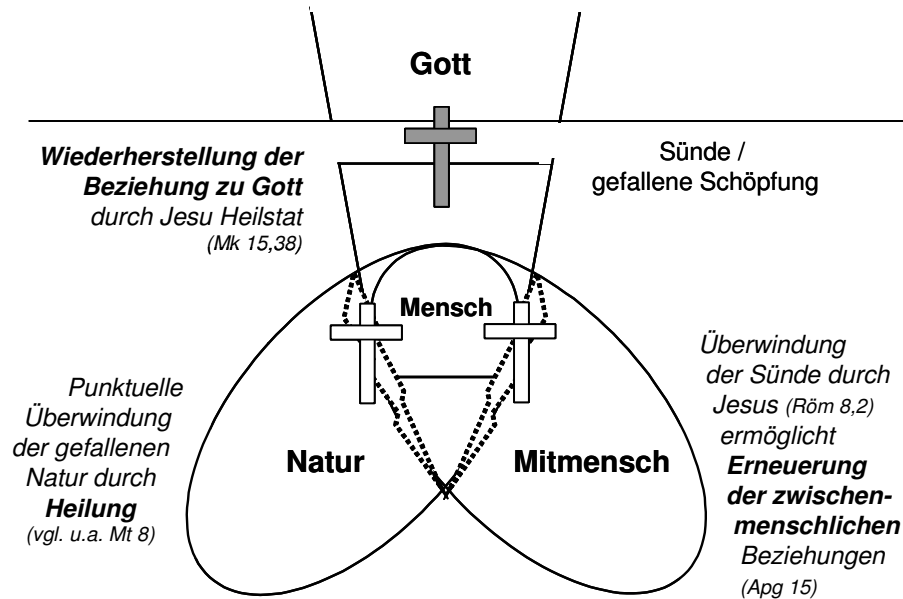


Abb. 4: Das Heilsgeschehen revolutioniert Beziehungen und Abhängigkeiten in allen drei Daseinsdimensionen

Im Folgenden wird auf Auswirkungen des Heilsgeschehens auf die verschiedenen Beziehungsdimensionen eingegangen.

6.1 Erneuerung der Beziehungen

Es ist bereits mehrfach deutlich geworden, dass die Beziehung zum Schöpfer ein konstitutives Element für die von Gott erschaffene und durch dessen Odem zum Leben erweckte Person darstellt. Alles Sündhafte wurde durch Jesu Tod und Auferstehung überwunden (vgl. u.a. Röm 8,2). Deswegen hat das Heilsgeschehen wie bereits aufgezeigt eine revolutionierende Wirkung auf alle drei Daseinsdimensionen. Der existentiellen Verwiesenheit auf den Schöpfer sind die relationalen Verhältnisse zum Mitmenschen und zur Natur nachgeordnet.

6.1.1 Zur Bedeutung des Heilsgeschehens für die Beziehung zu Gott

Adam und Eva haben sich durch ihren Ungehorsam willentlich von ihrem Schöpfer losgesagt, trotzdem hält Gott an seiner Treueusage fest (vgl. Mal 2,10; u.a. Röm 3,3; Pannenberg „Die Bedeutung des Alten Testaments für den

christlichen Glauben“, 256; Andersen „Treue“, 57). Dieses Faktum manifestiert sich in einzigartiger Weise im Kreuzesgeschehen, da durch die Auferstehung, den „Beginn der Neuschöpfung“ (Wischmeyer „Schöpfung/IV. Neues Testament“, 974), der Weg u.a. für eine Erneuerung von Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter geebnet worden ist.¹⁴³ Zentral ist die erneute Möglichkeit einer persönlichen Beziehung zu Gott durch seinen Sohn Jesus Christus.

6.1.1.1 (Wieder-)Eröffnung des direkten Zugangs zu Gott

Der unversöhnte Mensch ist für Gott geistlich tot (Eph 2,1; vgl. Spener 2002, 679). Erst durch die Auferstehung Jesu und dem dadurch (wieder) ermöglichten direkten Zugang zu Gott eröffnet sich ihm das wahre Leben (Gal 2,16; Eph 2,4; Hahn „Sünder – das sind die Anderen?!...“, 176).¹⁴⁴ Der nur einmal pro Jahr dem Priester vorbehaltene Eintritt in das Heiligtum, die Gegenwart Gottes, ist damit aufgehoben (vgl. u.a. Ex 33,11; Weiß 1991, 523) und zwar endgültig durch den, der von keiner Sünde weiss (vgl. Luther 1527, 1455).

Die Erneuerung der Beziehung zu Gott bedeutet gleichzeitig eine Wiederherstellung der existentiellen Kommunikation (vgl. Mt 7,13f; 2Kor 5,18; Gitt 2005, 43ff); dem Glauben steht nun der Weg zur göttlichen Gnade offen (Spener 2002, 671; Röm 1,17).¹⁴⁵ Denn

Kommunikation mit Gott bedeutet Leben, doch dieses Leben hat den Gehorsam Gott gegenüber zur Bedingung. Gehorsam bedeutet für den Menschen die willentliche Entsprechung zum Wort, zur Anrede, zur Kommunikation Gottes (Piennisch 1995, 101).

¹⁴³Im Grunde genommen lässt sich die Treueabsicht Gottes auf das Protevangelium zurückführen, zumal in der Strafe bereits die Sühne für das menschliche Vergehen anklingt; das Versagen wird mit dem Keim der Hoffnung verknüpft (vgl. Bianchi 1994, 198).

¹⁴⁴Wie aus Jes 53,4-6 hervorgeht, basierte Jesu Heilstat von Beginn weg auf der Intention, durch seinen Tod die sündige Menschheit mit Gott zu versöhnen. Sein Tod war folglich kein ‚unumgängliches Scheitern‘ (gegen Küng 1982, 129). Denn aufgrund der (gefallenen) Kreativität des Menschen waren Jesu Tod und Auferstehung zwingend für die Versöhnung des Sünders mit Gott (vgl. u.a. Röm 6,8-11).

¹⁴⁵Jesus eröffnet nicht nur *an sich* die Möglichkeit einer direkten Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern qualitativ ist sie von nun an geprägt von einer *intimen Vertrautheit*, was besonders in der Anrede ‚Abba‘ deutlich wird (vgl. Mk 14,36; Röm 8,15; Hegermann „Mensch/IV. Neues Testament“, 482). „Das *Abba* der Gottesanrede Jesu enthüllt das Herzstück seiner Gemeinschaft mit Gott“ (Jeremias 1968, 19). Mit dem Wort „*Abba*“ stehen wir noch vor dem Kerygma. Wir haben etwas völlig Neues, Unerhörtes vor uns, ein Durchbruch durch die Grenzen des Judentums. Hier sehen wir, wer der historische Jesus war: Der, der die Vollmacht hatte, Gott mit *Abba* anzureden, und der die Zöllner und Sünder in die Königsherrschaft einschloß, indem er sie ermächtigte, ihm dieses eine Wort nachzusprechen: *Abba*, lieber Vater“ (Jeremias 1968, 28).

Die zerbrochene Gottesbeziehung erfährt durch den Sohn im Heiligen Geist ihre Heilung (Schneider-Flume „Sünde/3. Dogmatisch“, 572; Schwöbel „Reconciliation...“, 33). Aus diesem Grund führt an „Jesu schmachvollem Kreuz ... kein Weg vorbei für den, der wahrhaft Gott nahen und aus Gott leben will“ (Hegermann 1988, 207).

6.1.1.2 Aus der Gnade resultierende umfassende Freiheit

„Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 8,2; vgl. Eph 5,26.27).¹⁴⁶ Im Mittelpunkt steht die Überwindung des geistlichen Todes, der primären Folge des Sündenfalles also, wodurch mittels des Sühnopfers Jesu der Mensch wieder in Beziehung mit dem heiligen Gott treten kann. Jeder, der dieses persönlich in Anspruch nimmt, erlangt durch den Heiligen Geist als dem „Geist des Lebens“ eine neue, im Werk Jesu verankerte Freiheit (vgl. Haacker 1999, 152). Das bedeutet freilich nicht, dass der Mensch nun gänzlich von seinem sündhaften Wesen befreit wäre (Calvin 1984, 383). Aber die *Knechtschaft* der Sünde ist endgültig überwunden (vgl. u.a. 8,21; Jer 34); die ‚Er-Lösung‘ aus deren *Gebundenheit* (vgl. Röm 3,24; Calvin 1984, 205f) wird zur Freisetzung *in die Freiheit*.¹⁴⁷ Jesus ist also nicht nur „des Gesetzes Ende“ (Röm 10,4), sondern auch der Freiheit Anfang.¹⁴⁸ Wahre Freiheit gründet folglich in der Gebundenheit an Gott. Dieser scheinbare Antagonismus stellt die Wurzel des biblischen Freiheitsverständnisses dar, denn gerade dort, wo des Menschen wahre und umfassende Freiheit

begründet ist, auch seine Abhängigkeit ihren Grund hat, ja daß seine Freiheit in eben dieser Abhängigkeit von Gott und in ihr allein ihre reale Möglichkeit hat, daß das Maximum der Abhängigkeit von Gott zugleich

¹⁴⁶Die Freiheit resultiert erst aus der Überwindung der Sünde. Was nützte es demnach, wenn Jesus tatsächlich, wie Moltmann-Wendel entdeckt zu haben meint, nur für seine Freunde und Freundinnen und nicht zur Überwindung der, die Schöpfung beherrschenden Sünde gestorben wäre (vgl. Moltmann-Wendel „Nein danke, ich denke selber“ ..., 108)? Der Tod Jesu hätte weder Auswirkungen auf das ontologische Sein des Menschen noch auf dessen relationale Verwiesenheit auf Gott, Mitmensch und Natur.

¹⁴⁷In analoger Weise steht dem AT als „Testament der *Knechtschaft*“ (Calvin 1984, 279/Hervorhebung im Original) das NT als „Testament der *Freiheit*“ (Calvin 1984, 279/Hervorhebung im Original) gegenüber.

¹⁴⁸Die Bibel ist tatsächlich ein „Befreiungsbuch“ (Moltmann-Wendel 1991, 17), jedoch nicht im von Moltmann-Wendel intendierten Sinn einer ‚Frauenbefreiung‘, sondern als Mittel zur Befreiung von der Sündenknechtschaft.

das Maximum der Freiheit bedeutet und jeder Versuch, sich aus der Abhängigkeit von Gott herauszulösen, zur Knechtschaft führt (Brunner 1979, 148).

Wahre, umfassende Freiheit ist damit *beziehungsgebundene Freiheit*, woraus eine grundsätzliche Verantwortlichkeit gegenüber Gott resultiert. Das lässt erkennen, wie konträr das Freiheitsverständnis der Postmoderne dem biblischen Verständnis gegenübersteht.

6.1.2 Zur Bedeutung des Heilsgeschehens für die Geschlechterbeziehung

Das Heilsgeschehen ermöglicht wieder einen direkten Zugang zu Gott als der Quelle des Lebens. Dass dies auch einschneidende Konsequenzen auf die Geschlechterbeziehung hat, liegt auf der Hand. Denn erst jetzt steht dem Menschen erneut die Möglichkeit offen, Beziehung und Abhängigkeit in annähernd der Weise zu leben, wie sie der Schöpfungsintention am ehesten entspricht. Von grosser Bedeutung ist dabei der Heilige Geist, durch welchen eine neue Qualität von Ehe möglich wird, der seither auch ein eschatologisches Moment inhärent ist (Käsemann 1974, 207 mit Bezug auf Röm 8,1-11).

The Spirit makes holy: that is to say, makes things by anticipation what they will be when presented perfected before the throne of God the Father (Gunton 2002, 141).

Um die Ausführungen zur Bedeutung des Heilsgeschehens auf die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in einen etwas weiteren Kontext einzubetten, soll nachfolgend anhand eines Exkurses kurz ein Blick auf die Bedeutung von Lehre und Wirken Jesu für das Verständnis der Frau geworfen werden.

Exkurs: Zur Bedeutung von Lehre und Wirken Jesu für das biblische Verständnis der Frau

Jesu Lehre und Wirken haben die Stellung der Frau innerhalb der damaligen, das weibliche Geschlecht als zweitklassig betrachtende und despektierlich behandelnden Gesellschaft revolutioniert (vgl. Küng 2001, 14ff; Borland „Women in the Life and Teachings of Jesus“, 113f). Durch seine hohe Wertschätzung der Frauen sowie deren selbstverständliche Gleichbehandlung hat sich Jesus gegen die damals dominierenden patriarchalischen Gesellschaftsstrukturen gestellt und damit die männlichen Privilegien untergraben (Schüssler Fiorenza 1988, 271.189; Jensen 1992, 436).¹⁴⁹ „Patriarchale Hierarchien können sich ni-

¹⁴⁹Es stellt sich indes die Frage, ob es für Jesus tatsächlich ein wichtiges Ziel war, das vorherrschende patriarchale System durch seine Verkündigung – ohne es explizit zu kritisieren – aufzubrechen, wovon Schüssler Fiorenza ausgeht (vgl. Schüssler Fiorenza 1988, 190f). In-

cht auf Jesus berufen“ (Küng 2001, 17), denn es ging ihm um die Verkündigung des Heils, welches Mann und Frau gleichermassen gilt (Gerstenberger/Schrage 1980, 114f). Immer wieder lässt Jesu Handeln sein Selbstverständnis der Gleichwertigkeit der Geschlechter erkennen (Gerstenberger/Schrage 1980, 115f). Wurde den Frauen in der damaligen Gesellschaft nur geringe Bedeutung zugesprochen, spielten sie für Jesus selbst und damit auch in den urchristlichen Gemeinden eine bedeutendere Rolle, als es die neutestamentlichen Schriften auf den ersten Blick vermuten lassen (vgl. Küng 2001, 14ff). Es überrascht daher nicht, dass auch im Nachfolgekreis Jesu viele Frauen zu finden waren (vgl. Küng 2001, 15; Eisenberg 1993, 380), ein für die zeitgenössischen Rabbiner inakzeptabler Umstand (Gerstenberger/Schrage 1980, 118).

Die Anerkennung der Gleichwertigkeit kam nicht allein darin zum Ausdruck, dass Jesus sich entgegen den sozialen Gepflogenheiten (vgl. u.a. Joh 4,27) im öffentlichen Raum mit Frauen unterhielt, sondern dadurch, dass er ihnen sogar *diente* (vgl. u.a. Mk 1,30-31; Lk 7,11-15) und sie auf unterschiedliche Weise in seinen Dienst einband (vgl. u.a. Joh 20,17; Borland „Women in the Life and Teachings of Jesus“, 114ff).¹⁵⁰ Ein solches „egalitäres Ethos“ (Jensen 1992, 436) war für die Verkündigung und Praxis Jesu fundamental (Jensen 1992, 436). Auf den ersten Blick mag es erstaunen, dass er gleichzeitig die spezifischen, schöpfungsintendierten Geschlechterrollen bestätigt hat (vgl. Borland „Women in the Life and Teachings of Jesus“, 120). Dieser scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn bedacht wird, dass Jesus den Bogen zurück zum Geschlechterverständnis der *Schöpfungsintention* spannt, welche sowohl eine ontologische *Äquivalenz* von Mann und Frau, als auch die spezifische *Geschlechterordnung* umfasst.¹⁵¹ Das jeweilige geschlechtsspezifische Sein er-

dem Jesus die neue ‚Kultur‘ des Evangeliums verkündigte und lebte, hatte er die Ablehnung *aller*, seiner Botschaft widersprechenden Lehren und Praktiken im Blick und nicht nur das patriarchale System, welches nur *ein* Element in der Divergenz zur ursprünglichen Schöpfungsintention zum einen, und dem eschatologisch ausgerichteten Gnadenbund zum anderen darstellt. Die Ablehnung des patriarchalen Systems mag daher für Jesus die Folge einer gläubigen Nachfolge dargestellt haben.

¹⁵⁰Indem Jesus auf die Schöpfungsintention zurückgreift, scheint er vieles als selbstverständlich vorauszusetzen. Deshalb ist es fraglich, ob Jesus tatsächlich – wie Jensen festzustellen meint – nur ein geringes Interesse an Bildung der Frauen zeigte (vgl. Jensen 1992, 437). Er hat sich bereits gegen die damalige jüdische Tradition gestellt, indem er auch Frauen gelehrt und sie nicht von der theologischen Bildung ausgeschlossen hat (vgl. Borland „Women in the Life and Teachings of Jesus“, 118). „There are no role distinctions for learning from Christ“ (Borland „Women in the Life and Teachings of Jesus“, 118; vgl. Lk 10,39). Das Ziel der Menschwerdung Jesu war keine Revolutionierung der sozial-religiösen Rahmenbedingungen, sondern die Verkündigung des mit ihm beginnenden Evangeliums. Aufgrund der nur spärlich vorhandenen biblischen Schilderungen von Bildungssituationen auf eine Gleichgültigkeit Jesu in Bezug auf die Bildung von Frauen zu schliessen entspräche nicht seinem egalitären Umgang und seiner hohen Wertschätzung der Frauen.

¹⁵¹Das Verhalten sowie die Lehre Jesu, sogar das NT an sich als nicht Familienfreundlich einzustufen (vgl. Kohler-Spiegel „Mensch sein als Mann und Frau“, 122; Rubio Hanlon 2003, 46; Jensen 1992, 437) ist aus Perspektive der Schöpfungsintention eine Engführung, zumal das Ehepaar an den Anfang der Menschheitsgeschichte gesetzt wird. Durch seinen primären Fokus auf das soteriologische und eschatologische Ziel seiner Inkarnation, nahmen Fragen zu Ehe und Familie für Jesus eine sekundäre Stellung ein, was nicht bedeutet, dass diese für ihn *per se* von geringerer Bedeutung gewesen wären. Der Aspekt der Familie muss in Zusammenhang mit der Schöpfung gesehen werden. Es kann davon ausgegangen werden, dass Jesus auf der schöpfungsintendierten hohen Wertschätzung der Familie aufbaut und diese als selbstverständlich voraussetzt. Das erklärt sich auch aus der treffenden Feststellung Barths,

langt also erst in seiner unauflösbaren Verbindung und Ergänzung von äquivalenter Wertigkeit, ontologisch angelegter Ordnung und Rückbesinnung auf das Grundskript und den damit verbundenen geschlechtsspezifischen Skopus seine umfassende, schöpfungsintendierte Erfüllung – besonders in der Ehe.¹⁵²

6.1.2.1 *Erneuerung des göttlichen Segens durch Jesus als Segensmittler*

Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter erfahren durch Jesus als dem Segensmittler eine heilende Wirkung. Der von Beginn des Menschseins weg ausgesprochene Segen (Gen 1,28a) zieht sich wie ein ‚roter Faden‘ durch die gesamte Bibel. Auch wenn sich das alttestamentliche Verständnis des Segens von demjenigen des Neuen Testaments unterscheidet (Westermann 1968, 31), knüpft Letzteres ganz selbstverständlich an das alttestamentliche Wissen um den Segen an (Zager „Segen/Segen und Fluch / III. Neues Testament“, 79).

Es wäre allerdings ein Irrtum, den neutestamentlichen Segen als automatisches Geschehen zu verstehen, ist er doch unauflösbar mit dem Heilsgeschehen in Jesus Christus als dem „Segensmittler“, wie Petrus ihn nennt, verknüpft (Zager „Segen/Segen und Fluch / III. Neues Testament“, 79; vgl. Obermann 1998, 70; Westermann 1968, 29). „Der Segen Abrahams findet in Christus seine genuine Fortführung in grenzenloser Ausweitung“ (Obermann 1998, 68). Im Heilsgeschehen wurzelt also nicht nur die endgültige Überwindung der Sünde, sondern es ist gleichzeitig Quelle des erneuerten Segensgeschehens Gottes (vgl. Westermann 1985, 88). Dazu sei an den ursprünglichen Segen

dass die Ehe „nicht der ‚Familie‘ u n t e r geordnet, sondern die ‚Familie‘ ... der Ehe z u geordnet“ (Barth 1969, 211/Hervorhebungen im Original) ist.

¹⁵²Es ist verständlich, dass aus feministischer Perspektive festgelegte Geschlechterrollen als inakzeptabel gelten (vgl. Borland „Women in the Life and Teachings of Jesus“, 120), weil sie unter dem Generalverdacht der Diskriminierung stehen. Wenn aber Schüssler Fiorenza argumentiert, dass festgelegte Geschlechterrollen patriarchale Gesellschaftsstrukturen bedingen, also sozio-kulturellen Ursprungs sind (vgl. Schüssler Fiorenza 1988, 265), ist dem im Blick auf die Schöpfungsordnung und die Verkündigung Jesu zu widersprechen. Wie die Untersuchungen zur Erschaffung von Mann und Frau gezeigt haben, liegt den spezifischen Geschlechterfunktionen das Ziel der Komplementarität der Geschlechter und der Befähigung zur Erfüllung der göttlichen Mandate zugrunde. Die Entstehung und Aufrechterhaltung der Geschlechterrollen auf rein sozio-kulturelle und religiöse Normen zurückzuführen hält bei Jesus nicht stand; er setzt sich häufig und wie selbstverständlich darüber hinweg, unter anderem als er mit Zöllnern und Sündern am selben Tisch speist (vgl. Mt 9,11) (vgl. Borland „Women in the Life and Teachings of Jesus“, 120). Weshalb hätte er sich über *diese* Normen hinweggesetzt, die Geschlechterrollen aber bestätigt, wenn er nicht bewusst an der Schöpfungsintention hätte anknüpfen wollen? „Wenn das junge Christentum die Kraft und den Mut gehabt hat, dem [sic] Gekreuzigten als den Erlöser der Welt zu verkünden, dann war diese Botschaft eine viel größere Provokation der Gesellschaft, als es die Berufung der Frauen ins Apostelamt gewesen wäre, zumal der religiösen Umwelt der Dienst der Frauen im Heiligtum nichts Unbekanntes war“ (Nothhaas „Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16“, 101).

über das erste Paar angeknüpft, als Gott Adam und Eva durch seinen Segensauspruch gleichzeitig seine verbindliche Zuwendung verheisst (vgl. Obermann 1998, 79). Dieser segnende Zuspruch wird nun in Jesus erneuert. Doch gleich wie das Heil, dessen Erlangung der persönliche Glaube als Reaktion seitens des Einzelnen voraussetzt (vgl. u.a. Mt 16,24; Joh 8,12), so ist auch der Segen „an Gottes Gebot gebunden“ (Hildebrandt „Segen/Segen und Fluch / V. Dogmatisch“, 92) und bedarf einer ‚Re-Aktion‘ seitens des Menschen. Das Heilsgeschehen ist demnach nicht nur für die Überwindung der Sünde ausschlaggebend, sondern ebenso zur Erlangung des göttlichen Segens.

6.1.2.2 *Forderung der lebenslangen Treue*

Die Forderung der lebenslangen Treue wird bereits durch das grundlegende Zu- und Aufeinanderhin-Erschaffen-Sein von Adam und Eva deutlich. Untermauert wird es durch das ‚Ein-Fleisch-Werden‘ (Gen 2,24), womit ein unauflösbarer Bund zwischen Mann und Frau aufgerichtet und die Monogamie als Schöpfungsintention bestätigt wird (Hugenberger 1994, 30). Da das NT auf diese zurückgreift erstaunt es nicht, dass es der monogamen und auf Lebzeit angelegten Ehe eine hohe Bedeutung und Wertschätzung zuteil werden lässt (vgl. Banner „Sexualität/II. Kirchengeschichtlich und ethisch“, 196; Lüpke „Lebensverheißung und Lebensformen“, 148).¹⁵³ Indem Jesus auf die Schöpfungsordnung verweist, wird die Analogie der Ehe als unauflösbarer *Bund* wieder in Erinnerung gerufen (vgl. Geringer „Das geltende kanonische Eherecht“, 75).

6.1.2.2.1 *Betonung der Unauflösbarkeit der Ehe*

Die Unauflösbarkeit der Ehe erfährt durch Jesus eine Radikalisierung. Er weitet die Definition von Ehebruch drastisch aus, indem nicht mehr erst die *Tat*, sondern bereits der begehrlische *Blick* zählt (vgl. Mt 5,28). Zugleich verschärft er die

¹⁵³Das NT postuliert nicht nur durch die Haustafel (Eph 5, 22-33) implizit die schöpfungsintendierte Monogamie, sondern vor allem durch den Vergleich, dass Christus nur *eine* Braut hat (vgl. u.a. Offb 21,9). Im AT hingegen wurde aufgrund der als tragendes Element der alttestamentlichen Gesellschaft geltenden Grossfamilie die Polygynie toleriert und scheinbar ohne Bedenken praktiziert (Gen 4,19; 1Chr 2,18). Vermutlich hat sie sich bereits früh auf zwei Frauen beschränkt (vgl. u.a. 1Sam 1,2; 2Chr 24,3), bevor sie im zehnten Jahrhundert gänzlich verboten wurde (Rüetschi „Ehe“, 57).

mosaische Scheidungspraxis¹⁵⁴ (Mt 5,31.32a) durch die Gleichsetzung einer Wiederheirat¹⁵⁵ mit dem Ehebruch (Mt 5,32b).¹⁵⁶ Dieses Vorgehen betont einmal mehr die Ehe als Schöpfungsordnung und fördert gleichzeitig die Rückführung zur Monogamie (vgl. Mk 10,6-8; Horn „Schöpfung/3. Neues Testament“, 101; Wischmeyer „Schöpfung/IV. Neues Testament“, 974). Die Unauflösbarkeit wird als konstitutives Element der Ehe erneutes Gewicht verliehen (Geringer „Das geltende kanonische Eherecht“, 72; Wischmeyer „Liebe/IV. Neues Testament“, 139).¹⁵⁷ Ist die Ehe also einmal geschlossen, bleibt sie der „Gestaltungsfreiheit und Willkür“ (Geringer „Das geltende kanonische Eherecht“, 72) der Ehepartner entzogener Bestandteil der eingegangenen, lebenslangen Verpflichtung (Geringer „Das geltende kanonische Eherecht“, 72). Vor dem Hintergrund, dass die Schöpfungsintention eine auf Lebzeit angelegte Ehe vorsieht (vgl. Rubio Hanlon 2003, 166), kann nicht primär die *Liebe* deren Bestand sichern, son-

¹⁵⁴Das Ziel des mosaischen Scheidebriefes war primär der Schutz der Frau. Sollte sie wieder heiraten, wäre sie im Falle einer Wiederheirat vom Vorwurf des Ehebruchs freigesprochen (Wiefel 1998, 111).

¹⁵⁵In der alttestamentlichen Gesetzgebung war eine Wiederheirat den Geschiedenen unter gewissen Voraussetzungen gestattet, Jesus hingegen erhebt auch sie zum Ehebruch (vgl. Mt 5,32).

¹⁵⁶In Anbetracht sowohl des eindeutigen Rückgriffes Jesu auf die Schöpfungsordnung was Ehe und Ehescheidung anbelangt, aber auch durch das Ziel des Heilsgeschehens, alles Trennende und Zerstörerische zu überwinden ist es absurd, den Grund für Jesu radikale Ablehnung von Ehe und Ehescheidung darin zu sehen, dass er durch diese (vermeintlich) unerfüllbare Vorgabe, einzig das Ziel der Zerstörung der Ehe im Blick gehabt habe, um sie auf neue, asketisch-eschatologische Elemente zu gründen (vgl. Martin 2006, 106.146f).

¹⁵⁷Nur eine Vernachlässigung dieser expliziten Rückführung Jesu auf die Schöpfungsordnung zur Untermauerung der Unauflösbarkeit der Ehe kann Herms dazu führen, im Blick auf einen (scheinbaren) Widerspruch zwischen Mt 5,27-32 und Mt 19,8 die Notwendigkeit einer qualitativ unterschiedlichen Bewertung der ehelichen Beziehung als Ausgangslage zur Entscheidung *pro* oder *contra* Scheidung zu fordern (vgl. Herms „Liebe, Sexualität, Ehe ...“, 124ff). So argumentiert er, dass eine Paarbeziehung dann als von Gott gestiftet und daher als unscheidbar betrachtet werden könne, wenn sie auf einer engen inneren Liebes-Verbundenheit und Bezogenheit basiere. Eine rein auf juristischer Grundlage basierende Ehe – also ohne dieses starke, die Partner innerlich verbindende Element der Liebe – sei hingegen scheidbar, weil von Menschen gesetzt und nicht von Gott gestiftet (vgl. Herms „Liebe, Sexualität, Ehe ...“, 124). Dies wirft die entscheidende Frage auf, wie sich dieses innere Erleben der liebenden, exklusiven Verbundenheit an den Partner denn als solches qualitativ erfassen, als ausreichend klassifizieren und als Grundlage für einen Entscheid von solch grosser Tragweite definieren lässt. Was der Forderung Jesu der prinzipiellen Unscheidbarkeit der Ehe inhärent ist, nämlich dass sie der menschlichen Willkür und Verfügbarkeit entzogen ist, führt Herms durch diese Unterscheidung in internale und externale Faktoren wieder ein: er legt das Für oder Wider einer Aufrechterhaltung der Ehe in den menschlichen Verantwortungsbereich und setzt sie damit einer unaussprechlichen Willkür aus, was Jesus durch den Verweis auf die Ehe als Schöpfungsordnung eben gerade verhindern will.

dern einzig die für die Partner von Beginn weg nicht zur Disposition stehende Forderung der lebenslangen *Treue*.

6.1.2.2.2 Verschärfung der Definition von Ehebruch

Bei Fragen zum Ehebruch wird Jesu genereller Rückgriff auf das schöpferisch bedingt angelegte anthropologische Grundskript in Bezug auf die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter besonders deutlich. Als sie ihn zu den Vorschriften befragten, antwortete er mit einem Verweis auf die Schöpfungsordnung (vgl. Mt 19,1-6; Sumner 2003, 164f). Die Verschärfung Jesu der mosaischen Gesetzgebung zur Scheidung besteht primär in der äquivalenten Gewichtung von *Intention und Tat* (Wiefel 1998, 110).¹⁵⁸ Wie erwähnt, wird bereits der begehrliche Blick zum Ehebruch (Wiefel 1998, 110; Mt 5,28). Das bedeutet, dass durch diese inhaltliche Verschärfung auch moralische, intrapersonelle Aspekte den Definitionsbereich von Ehebruch prägen, im Gegensatz zur atl. Regelung, welche nur auf die *Tat* abzielte (Lohmeyer 1967, 129).¹⁵⁹ Es wird also auch

die unbeherrschbar erscheinende Sphäre der Emotionen und Triebe (Zorn und Begehrlichkeit) unter den Anspruch des göttlichen, von Jesus neu ausgelegten Gebotes gestellt (Wiefel 1998, 109).

In Analogie mit dem Wechsel von der Beschneidung als *äusserem* (Bundes-)Zeichen und der neutestamentlichen Forderung der veränderten *Herzenshaltung* (vgl. u.a. Röm 10,10) erfolgt auch hier ein Fokuswechsel von der Tat auf das intrapersonelle Geschehen. Der Mensch wird in seiner *Ganzheitlichkeit* in den Mittelpunkt gerückt (vgl. u.a. Mt 5,28-32) und nicht nur die Intention, die ehebrecherische *Tat* zu verurteilen (Wiefel 1998, 110). Wie bei der Unauflösbarkeit wird also auch hier der Bogen zurück zum schöpferisch intendierten Verständnis der Ehe als unauflösbare, alle Lebensbereiche umfassenden Ge-

¹⁵⁸Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass die Aussage Jesu nicht als Verneinung der mosaischen Gesetzgebung zu verstehen ist, sondern dass Jesus Angelpunkt einer Doppelbeziehung ist: „So steht die Formel zwischen dem Alten und Neuen, wie der Meister in beider Mitte steht, und richtet sich auf die ‚neue‘ Erfüllung der ‚alten‘ Prophetie: ‚Das Alte ... ist vergangen, siehe Neues ist geworden‘“ (Lohmeyer 1967, 118).

¹⁵⁹Durch diese veränderte Gewichtung erfährt auch die ‚Perspektive‘ des Ehebruches eine neue Richtung. Denn nicht mehr die Ehe des Anderen ist die Gefährdete, sondern das Vergehen an der *eigenen* wird in den Mittelpunkt gerückt. „Hier kommt also die Treue gegen die eigene Frau und die eigene Ehe zu entscheidenden und regelnden Worten, und ihr Motiv ist nicht nur die Anklage gegen den Mann, sondern mehr noch die Sorge um die Frau, welcher auch Scheidungsgründe unwesentlich geworden sind (Lohmeyer 1967, 130).

meinschaft gespannt, deren wahre Verwirklichung auch in dieser Exklusivität und Dauerhaftigkeit gründet (vgl. Geringer „Das geltende kanonische Eherecht“, 67).

Konzentrierten sich die Ausführungen zur Treueforderung bis anhin auf rationale Aspekte, wird der Blick im Folgenden auf die Liebe als weiteres fundamentales Element der Ehe gerichtet.

6.1.2.3 Forderung der Liebe – die Liebe des Ehemannes als Abbild der Liebe Christi zur Gemeinde

Die Liebesforderung ist an alle gerichtet (vgl. u.a. 1Kor 13; 1Joh 3,11). Im Blick auf die Ehe erhält sie jedoch einen besonderen Stellenwert, da sich gerade die Ehepartner aufgrund ihrer verpflichtenden Beziehung mit der Forderung konfrontiert sehen, den anderen höher zu achten als sich selbst (Eph 5,28). Interessanterweise ergeht aber nur an den *Ehemann* die Mahnung, seine Frau zu lieben wie sich selbst (vgl. Kol 3,19; Eph 5,28); die Ehefrau scheint keiner solchen Ermahnung zu bedürfen.

Es drängt sich an dieser Stelle die Frage auf, ob dieses ‚Wie‘ der Liebe nicht grundsätzlich einer subjektiven Ausgestaltung unterworfen ist und sich deshalb jeglicher ‚Normierung‘ entzieht. Kann die Form, *wie* sich die Liebe zum Ehepartner äussern soll, an unwandelbare, grundlegende Bedingungen geknüpft werden? Grundsätzlich ja, denn auch wenn die Bibel viele Fragen zur Paarbeziehung offen lässt, über dieses *Wie* lässt sie keinerlei Zweifel aufkommen. So knüpft sie die Forderung der Liebe des Mannes zur Frau inhaltlich an den denkbar höchsten Massstab: an die Liebe Christi zur Gemeinde, für die er sich hingegeben hat (vgl. Eph 5,25; Hahn 1996, 156; Kirchschräger „God and His People ...“, 39; Hübner 1997, 249; Schnackenburg 1982, 254).¹⁶⁰ Christus wird so zum „Urbild des liebenden Mannes“ (Pokorný 1992, 226), was die Liebesforderung an Vorgaben knüpft und sie aus der Vorstellung und Praxis eines rein emotionalen Engagements heraushebt. Denn es geht um sehr viel mehr als

¹⁶⁰Wie Pokorný zu Recht feststellt, ist diese Analogie nicht in ihrer letztgültigen Konsequenz anwendbar, zumal Christus sich für die Gemeinde hingegeben hat und „die Kirche lebt aus seinem Opfer, während der Mann, wenn er die Frau liebt, zusammen mit ihr auf das Opfer Christi angewiesen ist“ (Pokorný 1992, 226). Die soteriologische Dimension setzt der Liebe Christi diese Begrenzung, was indes nichts an der mit dem Vergleich intendierten Aussage zur *Qualität* der Liebe ändert.

nur um ein Gefühl, nämlich „um den umfassenden Einsatz für die Ehefrau, um die Hingabe, die ihr Vorbild an der Hingabe Christi für die Kirche hat“ (Hahn 1996, 161).¹⁶¹ Wichtig ist dabei zu bedenken, dass der Ehemann aus sich selbst heraus einer solchen Liebe nicht fähig ist, sondern dass sie in *Gott* Ursprung und Quelle hat (vgl. 1Joh 4,19; Hübner 1997, 246). So ist es Gott allein, der zur Nachahmung der Liebe Jesu befähigt, in welcher das eheliche Glück verborgen liegt, wonach häufig verzweifelt getrachtet wird (vgl. Pelletier „Le mariage des chrétiens ...“, 159).

Im Folgenden wird danach gefragt, in welcher Form das Heilsgeschehen die zu Beginn herausgearbeiteten, dem Menschsein inhärenten Aspekte von Abhängigkeit beeinflusst resp. verändert, die durch den Sündenfall zerrüttet worden sind.

6.2 Erneuerung der Abhängigkeit

Durch das Heilsgeschehen erfährt die Ehe eine neue Beziehungsqualität, indem sie in Analogie gesetzt wird zu der Beziehung Jesu zu seiner Gemeinde. Durch den expliziten Rückgriff Jesu auf die Schöpfungsordnung wird nun auch die *Abhängigkeit* der Geschlechter an die ursprüngliche göttliche Intention herangeführt. Die Ehe erfährt damit zum einen eine wesensmässig-qualitative Steigerung, zum anderen eine umfassende Neuausrichtung auf das schöpferbedingte angelegte anthropologische Grundskript, was unter anderem spezifische Geschlechterrollen unter gleichzeitiger Wahrung der ontologischen Äquivalenz von Mann und Frau umfasst.

6.2.1 Einheit in Christus unter Wahrung der schöpferintendierten Geschlechterrollen

Beim Thema ‚Einheit in Christus‘ steht meist Gal 3,26-28 im Mittelpunkt der Diskussion. Das erstaunt weiter nicht, beschreibt dieser Kernvers doch eine der zentralen Auswirkungen des Heilsgeschehens auf das Geschlechterverhältnis: die Überwindung des alttestamentlich geschlechtsspezifischen Bundes durch den geschlechtsunabhängigen neuen Bund. Die Beschneidung (vgl. Gen

¹⁶¹Wurde bereits im AT die Analogie zwischen der Ehe und der Liebe Gottes zu seinem auserwählten Volk verwendet (vgl. z.B. Hosea; Strätz 2001, 75), kulminiert dieser Gedanke bei Paulus, wenn er die Liebe Christi zu seiner Gemeinde mit der innerweltlichen Ehe vergleicht (Bressoud 1998, 152).

17,10.11), welche Frauen *a priori* ausschloss, ist durch die Taufe ersetzt worden (vgl. u.a. Kol 2,11-13). Dieser neue Bund – der Gnadenbund (Schaeffer 1976, 83f) – steht seit der Ausgiessung des Heiligen Geistes über *alle* (vgl. u.a. Apg 2,17f) denn auch allen offen. Wichtig sind nicht mehr äusserliche Handlungen wie das Einhalten von Vorschriften und Gesetzen, sondern die Seele, da der Einzelne in seinem *Innersten* angesprochen wird (vgl. Vallet 2001, 60; Grudem 1994, 458). Christus hat durch den Heiligen Geist also sämtliche sozio-kulturellen, nationalen und geschlechtlichen Aspekte für die Erlangung des Heils überwunden; das Individuum ist nun ein erlöster *Mensch* (vgl. u.a. Apg 2,21; 11,18; Becker/Luz 1998, 60; Hahn 1996, 152; Lewis Johnson "Role Distinctions in the Church...", 158; Rohde 1989, 164). Aber auch wenn alle an Christus Glaubenden zu Gliedern *eines* Leibes geworden sind (Käsemann 1974, 204), bedeutet das nicht gleichzeitig die Aufhebung der umfassenden *Individualität* (vgl. 1Kor 6,15) oder sogar der Schöpfungsordnung. Auf keinen Fall, denn nun steht die Verkündigung der neuen, in Jesus als Angelpunkt geheiligten Beziehung zwischen sündigem Mensch und heiligem Gott im Mittelpunkt (vgl. Lewis Johnson "Role Distinctions in the Church...", 160).¹⁶² Darüber

¹⁶²Das Hauptproblem liegt gemäss Hove bei einer auf absolute Egalität und Negierung der Geschlechterrollen abzielende Auslegung in der mangelnden Berücksichtigung des Kontextes der paulinischen Aussage (vgl. Hove „Does Galatians 3:28 Negate Gender Specific Roles?“, 107ff). Paulus nimmt in Gal 3-4 detailliert Stellung zu Gal 2,11-14 mit dem Ziel, den durch Christus erfolgten, revolutionären Wandel in der Heilsgeschichte deutlich zu machen. Im neuen Bund gibt es keine *äusserlich* trennenden Aspekte mehr, da alle im Glauben an den Auferstandenen in Christus vereint sind. Es wird wohl kaum bestritten, dass Paulus nicht die Absicht hatte, die faktisch vorhandenen Unterschiede zwischen Juden und Griechen, Männern und Frauen, Sklaven und Freien zu negieren (Hove „Does Galatians 3:28 Negate Gender Specific Roles?“, 119). Sondern Paulus will deutlich machen, was die in Christus verankerten Individuen mit ihren vielfältigen und unterschiedlichen Persönlichkeitsspezifischen und sozio-kulturellen Hintergründen gemeinsam haben (Hove „Does Galatians 3:28 Negate Gender Specific Roles?“, 128/Hervorhebungen im Original): nämlich ihr Einssein als Glieder am Leib Christi (Hove „Does Galatians 3:28 Negate Gender Specific Roles?“, 128). Es wird also das durch die Taufe in Christus erschaffene Neue betont (Nothhaas „Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16“, 91). Die unzureichende Berücksichtigung dieser soteriologischen Intention scheint eine wichtige Quelle für Fehlinterpretationen von Gal 3,28 in Bezug auf das Geschlechterverhältnis darzustellen. So ist zum Beispiel bei Schüssler Fiorenza eine unscharfe Trennung erkennbar. Obwohl sie festhält, dass Gal 3,28 auf den religiösen Bereich abzielt (vgl. Schüssler Fiorenza 1988, 271), vernachlässigt sie die soteriologisch-ontologische Dimension, indem sie den Abbau religiöser Privilegien mit der Überwindung patriarchaler Herrschaftsstrukturen gleichsetzt. Dies stellt eine willkürliche Verquickung zwischen biblischen Aussagen, und der, vom römischen Katholizismus eingeführten „Männerherrschaft“ (Küng 2001, 42) dar (vgl. Schüssler Fiorenza 1988, 272). Nur vor diesem Hintergrund kann sie denn auch zum Schluss kommen, dass durch Gal 3,28 die patriarchale Herrschaft in der Geschlechterbeziehung überwunden sei (vgl. Schüssler Fiorenza 1988, 265) und dass „für die neue Gemeinde in Christus die patriarchale Ehe – und patriarchale Beziehungen von Ehemännern und Ehefrauen – nicht mehr konstitutiv sind“ (Schüssler Fiorenza 1988, 263/mit teilweisem Bezug auf Witherington).

hinaus hat Jesus selbst wiederholt auf die schöpfungsintendierte Geschlechterordnung verwiesen, wie bereits mehrfach angeklungen ist und noch auszuführen sein wird. Die ‚Einheit in Christus‘ verweist auf die *soteriologische* Dimension, nämlich die Aufhebung der Gesetzeswerke durch die in Christus erlangte Freiheit durch die Gnade (vgl. Lewis Johnson “Role Distinctions in the Church...”, 156f; Käsemann 1974, 207).

Nicht absolute Egalität also, sondern Reichtum der Einheit unter gleichzeitiger *Wahrung* der geschlechtsspezifischen (Rollen-)Unterschiede werden in Christus vereint (vgl. Lewis Johnson “Role Distinctions in the Church...”, 160). „Jedes Glied hat seine Funktion im Dienst des Leibes“ (Nothhaas „Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16“, 92) unter gleichzeitiger Wahrung des apriorischen schöpfungsbedingt angelegten anthropologischen Grundskriptes, wozu unaufhebbar auch die Gleichwertigkeit der Frau gehört.

6.2.2 Betonung von Gleichwertigkeit und sozialer Gleichstellung der Frau

Gehörte zu biblischer Zeit die Macht den (Ehe-)Männern, war die Frau nicht geringer geachtet, weder in geistiger, moralischer noch intellektueller Hinsicht. Ihre gesellschaftliche Zurücksetzung entsprang aus den von Sünde durchdrungenen, sozio-ökonomischen Gegebenheiten und nicht der Schöpfungsintention (vgl. Eisenberg 1993, 51).¹⁶³ Die Gleichwertigkeit von Mann und Frau ist fest in der Schöpfungsintention verankert. Es erstaunt daher nicht, dass der Frau in keiner anderen Religion eine so hohe Wertschätzung zukommt wie im Christentum. Wie Sumner feststellt, ist es denn auch

just as unnecessary for a Christian to be a feminist as it is for a Christian to be a humanist. ... Christians already have the highest view of humanity in the world (Sumner 2003, 28).¹⁶⁴

Durch die *soteriologische* Aussage sind jegliche Unterschiede in bezug auf das Heil aufgehoben, aber in keiner Weise die schöpfungsintendierte Ordnung der Geschlechter.

¹⁶³Die theologische (Fehl-)Interpretation der Frau als dem Manne gegenüber minderwertig geht auf zahlreiche Kirchenväter zurück (vgl. Sumner 2003, 40). Als besonders prägend für die kirchliche Tradition und deren Verständnis der Frau waren Augustin und Thomas von Aquin. Augustin hat mit seiner Exegese von 1Kor 11,7 den Grundstein für die Interpretation der alleinigen Gottebenbildlichkeit des Mannes gelegt (Sumner 2003, 59). Thomas von Aquin hingegen hat die Frau unter anderem zum notwendigen ‚Mittel zur Fortpflanzung‘ degradiert (vgl. Aquino 1985a, 322), was nicht nur die dem Menschen inhärente Beziehungsbedürftigkeit erkennt, sondern gleichzeitig auch die schöpfungsmässige *Gleichwertigkeit* der Geschlechter negiert, wie sie in Gen 1,27 zum Ausdruck kommt.

¹⁶⁴Die neuen ‚Brillengläser‘, die Schüssler Fiorenza für eine *feministische* Lektüre der Bibel fordert (Schüssler Fiorenza 1988, 25) werden damit überflüssig. Hingegen ist ein, durch

So war es denn das biblisch zentrierte Christentum, welches der Frau den Zugang zu ihrer schöpferintendierten Rolle als gleichwertiges Gegenüber des Mannes wieder ermöglichte.

6.2.2.1 Betonung¹⁶⁵ der Gleichwertigkeit der Frau

Der Schöpfungsbericht rechnet beiden Geschlechtern trotz ihrer Unterschiedlichkeit eine äquivalente Seins-Wertigkeit zu, ein Verständnis, das sich auch im NT durchgängig wieder findet. Besonders das Heilshandeln Jesu illustriert die uneingeschränkte Selbstverständlichkeit, mit welcher er Männern wie auch Frauen begegnet (vgl. Thilo 1978, 36f).¹⁶⁶ Gerade diese hohe Wertschätzung und der egalitäre Umgang mit Frauen hat bei den von der patriarchalen Gesellschaftsstruktur geprägten Zeitgenossen Empörung hervorgerufen (vgl. Joh 4,6-30; Mk 5,25-34). Weil das Evangelium an der Schöpfungsintention für das Geschlechterverhältnis anknüpft, liegt dem NT eine Diskriminierung der Frau fern. Dadurch wird also

jeglicher Theorie von der weiblichen Minderwertigkeit der Boden entzogen. Nicht verschiedenwertig, sondern verschiedenartig hat der Schöpfer Mann und Weib geschaffen, in aufeinander bezogener, aufeinander hingewiesener, sich ergänzender Verschiedenartigkeit (Brunner 1965, 370/Hervorhebungen im Original; Sperrungen kursiv).

Die Feststellung, dass im Urchristentum die Frau sehr hoch geschätzt wurde (Zimmerling „Die Bedeutung der Gemeinschaft...“, 227), ist vor diesem Hintergrund eine Selbstverständlichkeit, denn das Evangelium an sich ist (da-

das Blut Jesu gereinigter ‚Blick‘ notwendig, weil „Gottes gute Ordnung für das Zusammenleben von Menschen ... durch die Sünde in einem fortwährenden heillosen Kampf um Herrschaft und Macht pervertiert worden“ (Hahn 1996, 152) ist. Will eine ‚Befreiung‘ der Frauen an der Wurzel ansetzen, muss sie ihren Blick primär auf das, durch die Sünde pervertierte *Sein* des Menschen und der daraus resultierenden Folgen richten. Dieser Blick wird durch die persönliche Annahme des Heilsgeschehens nicht nur gereinigt, sondern geheiligt (vgl. Eph 5,26; 1Joh 1,7b; Hahn 1996, 156f), was innerweltliche ‚Brillengläser‘ obsolet werden lässt.

¹⁶⁵Der Ausdruck ‚Betonung‘ ist bewusst gewählt, weil es sich bei Jesus nicht um eine *Aufwertung* der Frau, ihrer Wertigkeit und Stellung handelt, sondern durch sein Handeln und seine Lehre hat er eine Brücke zurück zur ursprünglichen Schöpfungsordnung geschlagen, die keine Diskriminierung der Frau kennt, sondern das Vergessene betont und wieder aufleben lässt.

¹⁶⁶So werden in der Bibel zum Beispiel auch Vater und Mutter stets als gleichwertig genannt (Eisenberg 1993, 255).

mals wie heute) „pro-women“ (Sumner 2003, 28).¹⁶⁷ Diese Gleichwertigkeit impliziert auch die Gleichstellung der Frau.

6.2.2.2 Betonung der Gleichstellung der Frau

Nimmt die Frau im Alten Testament hauptsächlich die Rolle der Ehefrau und Mutter ein, deren Hauptaufgabe in der Zeugung (männlicher) Nachkommen liegt (Seebaß „Ehe II“, 290; Lang 1986, 104), wird durch Jesu Wirken auch ihre soziale Stellung entscheidend beeinflusst (Thilo 1978, 34). Thilo konstatiert treffend: „Die Befreiung der Frau zu ihrem eigentlichen Sein beginnt mit ihrer Begegnung mit Jesus von Nazareth“ (Thilo 1978, 34). Es verwundert also nicht, dass sich die urchristlichen Gemeinden, die sich an Jesu Lehre und Verhalten orientierten, nicht nur durch ihre hohe *Wertschätzung* der Frau, sondern auch durch ihre *Gleichstellungsbestrebungen* deutlich von den anderen zeitgenössischen Kulturen abhoben (vgl. Browning „The Problem of Men“, 3).¹⁶⁸

¹⁶⁷Nur wenn die ursprüngliche Schöpfungsintention, die Auswirkungen der Sünde sowie deren Überwindung im Heilsgeschehen ausser acht gelassen werden, kann die Bibel im Sinne Moltmann-Wendels als „das Buch, das Herrschaft stabilisiert und Ordnungen bestätigt“ (Moltmann-Wendel 1991, 15) bezeichnet werden.

¹⁶⁸Bei der Lektüre zum Geschlechterverhältnis fällt eine Identifikation des römischen Katholizismus mit dem Christentum an sich auf, was negative Konsequenzen für das Verständnis von Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter zur Folge hat. So ist das Vorgehen des Soziologen Burkart, in seiner Diskussion zum Thema Ehe von Paulus nahtlos zum *römisch-katholischen* Verständnis der Ehe überzugehen (vgl. Burkart 1997, 16ff), die Regel und nicht die Ausnahme. Eine solche Verquickung ist jedoch äusserst bedenklich, wie die nachfolgenden Ausführungen verdeutlichen. Ein prägnantes Beispiel stellt die in der römisch-katholischen Kirche vorherrschende, von der platonisch-hellenistischen Mystik übernommene Abwertung der Sexualität bei gleichzeitiger Idealisierung der Jungfräulichkeit dar, die in krassem Widerspruch zur Schöpfungsintention steht (vgl. Brunner 1939, 349). Denn dieser Gedanke, dass der Virginität qualitativer Vorrang vor der Ehe zukommt „bedeutet ein furchtbares antichristliches Erbe und hat unsagbar viel Unheil gestiftet. Er ist schuld an der ebenso unsachlichen als unwahrhaftigen Stellung des Durchschnittschristen zum Geschlechtsleben“ (Brunner 1939, 349). Eben diese mangelnde Differenzierung ist es, die dazu geführt hat, dass fälschlicherweise davon ausgegangen wird, dass *das Christentum an sich* der Sexualität feindlich gesinnt sei. Es seien dazu einige konkrete Beispiele angeführt: so meint die bekannte Frauenrechtlerin Simone de Beauvoir den Antagonisten von Leidenschaft und Erotik eindeutig im *Christentum* (vgl. Beauvoir 1992, 899) zu orten. Den gleichen Irrtum begeht auch Burkart, wenn er eine „sinnenfeindliche christliche Theologie“ (Burkart 1997, 17/Hervorhebung durch die Verfasserin) beklagt. Ebenso undifferenziert ist denn auch seine Feststellung, dass die Kirche zwar die Ehe aufgewertet und monopolisiert habe: „Aber in dieser Ehe war *Liebe* im Sinne von Erotik, Sexualität und Leidenschaft nicht vorgesehen“ (Burkart 1997, 19/Hervorhebungen im Original). Diese Aussage illustriert prägnant den beklagten Mangel an Differenzierung zwischen römischem Katholizismus und Christentum. Denn der Sexualität kommt in der schöpfungsintendierten Ehe – in unaufhebbarer Koppelung an die Treue – eine herausragende Stellung zu (was zum Beispiel im Hohelied Salomos als „Sammlung altisraelitischer Liebeslieder“ (Schorch „Du bist ein verschlossener Garten‘ ..., 15) zum Ausdruck kommt).

Doch nicht nur beim Thema Liebe und Sexualität, sondern auch, was die Diskriminierung der Frau angeht, hat die Gleichsetzung von Schöpfungsintention und römisch-katholi-

Im Folgenden wird der Blick auf die Auswirkungen des Heilsgeschehens auf die Abhängigkeit der Geschlechter gerichtet. Es wird im spezifischen auf dessen Auswirkungen auf die Ordnung der Geschlechter eingegangen, was auch die heikle Frage des Haupt-Seins umfasst.

6.2.3 Erneuerung der ursprünglichen Ordnung der Geschlechter

Das NT spannt den Bogen zurück zur Schöpfung und postuliert die Ehe als „menschliche Urgemeinschaft“ (Günther „Ehe III“, 291), als von Gott begründete und nicht auflösbare Ordnung (Günther „Ehe III“, 291; Lang 1986, 104; Geringer „Das geltende kanonische Eherecht“, 74; vgl. Mt 19,5f). Seit dem Sündenfall und den daraus resultierenden Strafen ist dem zuvor harmonischen Geschlechterverhältnis ein negatives Ungleichgewicht inhärent (vgl. Grudem 1994, 464). Wie bereits dargelegt worden ist, wird durch die Einheit in Christus die ursprüngliche Ordnung der Geschlechter weder in Frage gestellt, noch gänzlich aufgehoben (Hahn 1996, 152; vgl. Gen 2,21. Eph 5,22f), sondern die Konsequenzen des Sündenfalles auf die Geschlechterordnung sind durch und in Christus überwunden worden.

6.2.3.1 Christus das Haupt des Mannes und der Gemeinde

Alles Reden über das Haupt-Sein des Mannes kann nur von Christus her richtig verstanden werden (vgl. Bonhoeffer 1992, 394). Das korrekte, schöpfungsintendierte Verständnis der dem Haupt-Sein inhärenten Autorität (vgl. Grudem „The Key Issues in the Manhood-Womanhood Controversy ...“, 45) eröffnet sich damit ausschliesslich im Lichte des Heilsgeschehens. Wie bereits erwähnt, stellt

scher Lehrmeinung schwerwiegende Konsequenzen: denn erst durch die schrittweise Aufweichung des Evangeliums in den ersten beiden Jahrhunderten wurden die Voraussetzungen für die Ausbildung einer „Männerkirche“ (Jensen 1992, 37) geschaffen. Durch die sich dadurch herausbildenden patriarchalen Strukturen blieben die Frauen auf der Strecke. „Lange Zeit hat man die Frau in der katholischen Kirche in Theorie und Praxis diskreditiert und diffamiert und sie doch zugleich ausgenützt“ (Küng 2001, 123); diese antifeministische Tendenz ist in der römisch-katholischen Kirche bis heute erkennbar (Bourdieu 2002, 117f).

Schon nur diese wenigen Beispiele lassen deutlich erkennen, wie notwendig eine klare Differenzierung zwischen biblischer Lehre und römisch-katholischer Lehrmeinung ist; denn nur dadurch lassen sich Fehlinterpretationen wie die oben angeführten korrigieren und vermeiden. Das postmoderne Verständnis von Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter würde in der Folge eine erhebliche, positive Korrektur erfahren. Luthers Mahnung kommt gerade im Blick auf ein adäquates Verständnis des Geschlechterverhältnisses in der Gegenwart besonderes Gewicht zu: „Darum will ich euch auf das allerfleißigste vermahnt haben, ihr wollet die Lehre des lieben Evangeliums ja groß achten“ (Luther 1544, 220).

das Heilsgeschehen die Kulmination nicht nur der Treue, sondern in erster Linie der Liebe Gottes zum Menschen dar. Denn was anderes als Gottes *Liebe* zum Sünder hätte ihn zu diesem Opfer, dieser Hingabe seines einzigen Sohnes bewegen können? Und eben dieses Tun Jesu wird den Männern als höchster Massstab für die Liebe zu ihrer Frau vor Augen gestellt (Hahn 1996, 156).

Die Liebe Christi findet ... in seinem willig auf sich genommenen Kreuzestod ihren beredten Ausdruck. Von den Ehemännern wird somit, wenn man den AuctEph beim Worte nimmt, entschieden mehr verlangt als von den Ehefrauen: Die Männer müßten sogar, falls es die Situation verlangen sollte, für ihre Frauen willig den Tod erleiden. Von den einen wird also ‚nur‘ Gehorsam verlangt, von den anderen Todesbereitschaft (Hübner 1997, 246; vgl. Eph 5,25).

Christus wurde als Haupt der Gemeinde zum Vorbild für die Beziehung des Ehemannes zu seiner Frau (vgl. Eph 5,25; Hübner 1997, 244).¹⁶⁹ Die Untrennbarkeit von Haupt und Leib verdeutlicht, dass, wie Christus unauflösbar mit seiner Gemeinde verbunden ist (vgl. Sumner 2003, 180), so auch der Mann mit seiner Frau; beide bilden eine untrennbare Einheit.¹⁷⁰

6.2.3.2 *Der Mann als Haupt der Frau in Analogie des Hauptseins Christi*

Die Feststellung von Eph 5,23, dass der Mann das Haupt der Frau sei, hat bereits manches Gemüt erhitzt und unzählige kontroverse Diskussionen und Schriften ausgelöst, vor allem im theologisch-feministischen Lager. Es ist Nothhaas zuzustimmen, der den Grund dafür darin ortet, als dass dabei jeweils die *theologische Intention* dieses und weiterer biblischer Texte zur Geschlechterordnung (z.B. 1Kor 11,3) ausser Acht gelassen und die Aussagen auf die rein sozio-kulturelle Ebene begrenzt werden (vgl. Nothhaas „Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16“, 88f). Denn *ausschliesslich* vor dem Hintergrund der dreifachen, unauflösbaren Analogie mit dem Haupt-Sein Christi über dem

¹⁶⁹Die *zwingende* Abhängigkeit von Haupt und Leib ist nicht auf Christus anwendbar, zumal die Existenz der Gemeinde als seines ‚Leibes‘ für ihn nicht konstitutiv ist. Die Haupt-Leib-Einheit bietet sich auch in Bezug auf den Bundesaspekt an, zumal der neue Bund in Christus so unauflösbar ist wie die Unmöglichkeit einer Trennung von Haupt und Leib.

¹⁷⁰Diese, aus dem Haupt-Sein des Mannes resultierende Einheit mit der Frau mit dem ‚Ein-Fleisch-Sein‘ von Gen 2,24 gleichzusetzen und deshalb eine Scheidung als „decapitation“ (Sumner 2003, 167) zu bezeichnen wirkt befremdend. Mann und Frau werden durch die geschlechtliche Vereinigung zu ‚Einem-Fleisch‘, was nicht auf die rein ideelle Ebene zu verlagern ist, auch wenn eine über die physische Dimension hinaus gehende Bedeutung des ‚Ein-Fleisch-Werdens‘ nicht in Frage gestellt wird, wie bereits dargelegt worden ist und aus 1Kor 6,15-17 hervorgeht.

Mann und dem Haupt-Sein Gottes über Christus kann das Haupt-Sein des Mannes richtig verstanden werden (vgl. 1Kor 11; Nothhaas „Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16“, 90). Die Frage nach dem Weshalb sei mit Bonhoeffer beantwortet: auch „der Herr hat einen Herren und nur diese Tatsache begründet überhaupt sein Herrsein, ermächtigt, legitimiert ihn gegenüber dem Knecht“ (Bonhoeffer 1992, 395). Der Mann ist also nicht nur *Haupt*, sondern mit Jesus als Haupt der Gemeinde (vgl. Eph 5,23) gleichzeitig *Knecht*, also Untergeordneter, was ihn in dieselbe Position versetzt wie seine Frau. Gekrönt wird dieser Gedanke in 1Kor 11,3, wo *Gott der Vater* in seinem Haupt-Sein über den Sohn zum höchsten Vorbild für den Mann gesetzt wird. Letzterer sieht sich in seiner schöpferischen Funktion also in direkte Analogie mit Gott gesetzt. Spätestens jetzt ist einem Verständnis der Unterordnung als „Maxime der patriarchalischen Autokratie“ (Pokorný 1992, 222) jeglicher Nährboden entzogen (vgl. Eph 5,28; Hahn 1996, 160; Eisenberg 1993, 111). Die aus rein soziokultureller Sicht zu Recht als patriarchal gedeutete Aussage des Haupt-Seins wird also erst durch die Berücksichtigung ihrer umfassenden theozentrischen und soteriologischen Dimension ins Gegenteil gekehrt.

Dem Anspruch: *wie Christus das Haupt der Gemeinde ist, so soll der Mann das Haupt der Frau sein* (vgl. Eph 5,23), ist eine ganz bestimmte *inhaltliche* Forderung inhärent, nämlich jene der sich selbst hingebenden Liebe.¹⁷¹

Eine solch hohe geistliche Gesinnung, eine solche Forderung an Selbstlosigkeit, Machtabgabe bis zur eigenen physischen Vernichtung ist zuerst eine Provokation an die Christen, dieser Berufung, sei es als Dienender oder Bedienter würdig nachzukommen. Es ist der schwere, schmale Pfad mit der ständigen Gefahr, abzustürzen in den Abgrund des menschlichen Machtkampfes für den Eigennutz. Die rechte Ausrüstung, diesen Weg zu gehen, ist: Freude an der Machtabgabe und nicht die Lust am Machtgewinn. Diese Einstellung, die der ‚Haupt‘-Titel umschreibt, steht in absolutem Kontrast zum modernen gesellschaftlichen Denken, das auch im geistlichen Bereich nicht loskommt von den Kategorien des Machtdenkens. Nichts kann diese Kluft überbrücken, -

¹⁷¹ Diese Analogie zwischen Gott dem Vater selbst und dem Menschen ist eindrucksvoll, zumal damit das qualitative Haupt-Sein und dessen Ausübung durch den Ehemann auf die gleiche Ebene gestellt wird mit dem von Christus. Das Erstaunliche daran ist, dass damit das Haupt-Sein eines weltlichen, also ontologisch Gott nicht ebenbürtigen Geschöpfes mit der qualitativ für die Kreatur nie erreichbaren Ausübung des Haupt-Seins Christi verglichen wird. Dass dadurch nicht nur eine „unwürdige ‚Unterordnung‘ ausgeschlossen“ (Schnackenburg 1982, 252) ist, sondern dem Ehemann eine enorme Verantwortung gegenüber Gott und seiner Ehefrau resultiert, liegt auf der Hand.

es sei denn die Nachfolge auf dem Weg, den Christus ging (Nothhaas „Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16“, 89).

Haupt-Sein bedeutet demnach in erster Linie ein von der Liebe getragenes, in der in Christus kulminierenden Agape durchdrungenes Geschehen, was gleichzeitig die umfassende Achtung des Anderen impliziert (vgl. Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 13). Bei der Umsetzung dieser sich selbst hingebenden Liebe ist der Mann jedoch nicht auf sich selbst zurückgeworfen, sondern er bedarf dazu der Hilfe Gottes, in welchem die Quelle aller Liebe gründet (vgl. 1Joh 4,7.9). Es wird deutlich, dass damit die Liebe über eine rein emotionale Regung hinausgehoben wird, denn es geht um nichts weniger als um „den umfassenden Einsatz für die Ehefrau, um die Hingabe, die ihr Vorbild an der Hingabe Christi für die Kirche hat“ (Hahn 1996, 161). Haupt-Sein meint also in erster Linie dienen. Barth versteht die Vor- und Überordnung des Mannes denn auch ausschliesslich als „Primat des Dienstes“ (Barth 1969, 190), was jeglichen Eigennutz und sämtliche patriarchalische Tendenz ausschaltet.

Die Gleichwertigkeit der Geschlechter wird durch das Haupt-Sein des Mannes nicht aufgehoben, sondern *ergänzt*, da beides durch Gott begründet worden ist (Nothhaas „Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16“, 92). Die Frau kann sich deshalb ihrem Ehemann im Wissen unterordnen, dass er sich für sein Tun vollumfänglich vor Christus verantworten muss (Hübner 1997, 243), denn er wird am höchstmöglichen Massstab, nämlich der aufopfernden Liebe Christi zur Gemeinde gemessen werden.

6.2.3.3 Die Unterordnung der Frau in Analogie der Gemeinde unter Christus

Nicht nur das Haupt-Sein des Mannes wird in Analogie mit Gott gesetzt, sondern auch die Unterordnung der Frau: die sich Christus unterordnende Gemeinde soll ihr als Orientierung für ihre Unterordnung in Bezug auf ihren Mann dienen (Eph 5,24-27). Das ist kein Zwang, sondern eine Aufforderung an sie, ihre schöpfungsintendierte Rolle in Freiheit und Freiwilligkeit wahrzunehmen und dadurch die von Gott gestiftete, gute (Schöpfungs-)Ordnung als „*heilige Ordnung*“ (Nothhaas „Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16“, 92/Hervorhebung im Original) anzuerkennen (Hahn 1996, 165; Knight „Husband and Wives as Analogues of Christ...“, 168; Reicke „Ehe/Eherecht/Ehe-

scheidung III - Neues Testament“, 321; Günther „Ehe III“, 293).¹⁷² Wichtig ist dabei die Differenzierung, dass der persönliche *Entscheid*, dieser Aufforderung nachzukommen, der persönlichen Freiheit entspringt, die Unterordnung *per se* hingegen *nicht nur* Freiwilligkeit umfasst (gegen Bilezikian 1985, 166; Reicke „Ehe/Eherecht/Ehescheidung III - Neues Testament“, 321; Günther „Ehe III“, 293), da die Frau ontologisch auf den Mann *hin* erschaffen worden ist (vgl. 1Kor 11, 9). Die volle Entfaltung des weiblichen Seins ist also an ihren freiwilligen *Entscheid* für oder wider diese ontologisch angelegte Ordnung geknüpft.¹⁷³ Erst auf diesem anthropologischen Grundskript *aufbauend* kommt ihre Freiwilligkeit zum Tragen.

Wie im vorherigen Abschnitt deutlich wurde, *kann* die schöpfungsgemäss verstandene Unterordnung weder patriarchal-ausbeuterische Züge annehmen, noch die Wertigkeit der Frau antasten. Denn sie ist keine hierarchische Rangordnung (Brunner 1965, 371), sondern sie zielt einzig auf die geschlechtsspezifische *Ergänzung* ab, wie sie Paulus¹⁷⁴ in 1Kor 11,8.9 mit einem impliziten

¹⁷²Aufgrund ihrer Verankerung in der Schöpfungsordnung ist die Forderung der Unterordnung der Frau unter ihren Mann keine „zeitgeschichtliche Verengung“ (gegen Schnackenburg 1982, 250). Denn auch wenn in Eph 5,21 vorgängig eine *gegenseitige* Unterordnung gefordert wird, wird damit – wie der darauffolgende Vers zeigt – die ursprüngliche Geschlechterordnung nicht aufgehoben. Im Gegenteil, sie zieht sich, von Jesus erneut angestossen als Grundtenor durch das gesamte NT, wie zum Beispiel in Kol 3,18, Titus 2,5 und 1Petr 3,1 deutlich wird (vgl. Grudem „The Myth of Mutual Submission...“, 229; Knight „Husband and Wives as Analogues of Christ...“, 168; Godfrey „Headship and the Bible“, 91). Vor diesem Hintergrund ist die Argumentation Schüssler Fiorenzas zurückzuweisen, welche Paulus ansatzweise eine Unterwanderung der durch Jesus praktizierten ‘Emanzipation’ unterstellt (gegen Schüssler Fiorenza 1988, 294). Denn es liegt auch Paulus fern, die Ordnung der Geschlechter in Frage zu stellen, zumal diese in der göttlichen Schöpfungsintention wurzeln (vgl. Lewis Johnson „Role Distinctions in the Church...“, 159f). Denn wie Grudem treffend feststellt, haben die Apostel die Unterordnung der Frau eben gerade deshalb gefordert, weil es sich um die Schöpfungsintention handelt und nicht um ein negatives, zerstörerisches Beziehungsmuster (vgl. Grudem 1994, 464f).

¹⁷³Wichtig ist an dieser Stelle die Eingrenzung des Untertanseins. Denn der Frau resultiert aus der Schöpfungsordnung nicht *per se* eine untergeordnete Rolle gegenüber dem männlichen Geschlecht, sondern sie soll ihrem *eigenen Ehemann* untertan sein (vgl. Knight „Husband and Wives as Analogues of Christ...“, 160).

¹⁷⁴Der paulinische Verweis auf die Schöpfungsordnung ist kein „Stützbalken“ (Schnackenburg 1982, 251) zur Untermauerung seiner persönlichen Argumentation (gegen Schnackenburg 1982, 251), sondern Paulus bestätigt damit die göttliche Schöpfungsintention in bezug auf die Abhängigkeit der Geschlechter (vgl. Knight „Husband and Wives as Analogues of Christ...“, 168). Gerade *weil* die Unterordnung auf die, in der Schöpfungsordnung festgelegte Abhängigkeit *zwischen Mann und Frau* abzielt, ist eine Verallgemeinerung, wie sie Pokorný und Schnackenburg vornehmen zurückzuweisen. So argumentiert Schnackenburg, dass mit ‚unterordnen‘ ‚eine von der Liebe geforderte, zum Dienen anfordernde Haltung (‚Demut‘), zu der jeder Christ bereit sein muss“ (Schnackenburg 1982, 250) zu verstehen sei. Auch Pokorný plädiert für die Interpretation einer Haltung des gegenseitigen Dienens (vgl. Pokorný 1992, 219). Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass dies *Elemente* der Unterordnung darstellen, doch

Rückgriff auf Gen 2,18.20 verdeutlicht: die Frau ist *auf den Mann hin* erschaffen, als ihm in *äquivalenter Wertigkeit* zur Seite gestellten Gehilfin (Ware „Male and Female Complementarity and the Image of God“, 85).

Sich der Liebe unterzuordnen, ist keine Erniedrigung, sondern heißt, mit dem Stärkeren (vgl. 1. Petr. 3,7) und Liebenden in Gemeinschaft zu treten. Die Beziehung Frau-Mann wird unter die Norm dieser Überordnung des Liebenden und der Unterordnung des Geliebten gestellt (Pokorný 1992, 222).

Letztenendes darf nicht aus den Augen verloren werden, dass *beide*, sowohl der Mann als auch die Frau, „sich Gott in Christus unterordnen und von ihm her ihr Miteinander verstehen“ (Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 8). Dieser zentrale Gedanke muss einer christlichen Ehe zugrunde liegen und in ihr Gestalt finden, soll sie gelingen. Der gegenseitige Einsatz füreinander ist es – im Bewusstsein um „Gott als den gleichsam unsichtbaren Dritten im Bunde – von dem her sie sich als vereintes Paar verstehen können“ (Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 8).

6.3 Fazit

Durch das Heilsgeschehen werden alle drei Daseinsdimensionen erneuert (vgl. Abb. 4). Zentral ist dabei die (wieder) eröffnete Möglichkeit eines persönlichen Zugangs zu Gott, was in Jesus eine gänzlich neue Qualität von Beziehung und Abhängigkeit zwischen Mann und Frau ermöglicht. Durch die grundsätzliche Überwindung der Sünde erfolgt gleichzeitig eine Annäherung an das schöpferisch bedingt angelegte anthropologische Grundskript für das Geschlechterverhältnis. Es ist besonders eindrucksvoll, wie sehr sich Jesus bei Fragen zur Gestaltung der Ehe auf die Schöpfungsintention bezieht, sie aber zugleich durch die Analogiesetzung mit sich selbst mit höheren inhaltlich-qualitativen Forderungen verknüpft. Die schöpferisch intendierte Ehe ist seit dem Heilsgeschehen nicht mehr denkbar ohne die unaufhebbare Analogie mit dem Sein und Handeln Jesu. Das gilt nicht nur für Liebe und Treue, sondern genauso für die Geschlechterordnung, welche ihr Vorbild im Sein Jesu als Haupt der Gemeinde hat. Das vermeintlich Anstössige und die Kritik an der Unterordnung der Frau in

wird durch die verallgemeinernden Auslegungen der (heute unangenehm erscheinende) Kern der Aussage, nämlich die konkrete Zu- und Unterordnung der Frau zu ihrem Mann als dessen Gehilfin, elegant umschifft.

der Gegenwart scheint gerade in der Missachtung eben dieser unaufhebbaren Verwiesenheit zu gründen.

Es sei an dieser Stelle die Frage gestattet, bei wie vielen Männern in der postmodernen Lebenswelt wohl solch eine Liebe zu ihrer Ehefrau zu finden ist, dass er sich für sie *hingeben* würde? Gerade mit dieser herausragenden Forderung sieht sich aber der an Christus Gläubige konfrontiert. Nicht nur, dass sich seine Führungsfunktion am *Wie* des Haupt-Seins Christi messen lassen muss (vgl. Eph 5,23. 6,9), sondern eben auch seine *Liebe* wird am unerreichbar hohen Massstab der Liebe Christi für seine Gemeinde gemessen.¹⁷⁵ Jesu Rückgriff auf die Schöpfungsintention bedeutet aber nicht nur eine Erneuerung der Geschlechterordnung, sondern auch ein erneuertes Bewusstsein der *äquivalenten Wertigkeit und Wertschätzung* der Frau.¹⁷⁶

Wenn Gott am Kreuz die Sünde im Bereich des Fleischlichen gerichtet und verdammt hat, ist der Geist für den Apostel jene Macht, welche uns unter dieses Kreuz und das dort ergehende Gericht stellt. Er nimmt uns so unseren Eigenwillen und unsere Illusionen, manifestiert den Gekreuzigten als das Ende unserer eigenen und als Anfang wunderbar göttlicher Möglichkeiten, aus denen wir begnadet fortan leben (Käsemann 1974, 210).

Ist deutlich geworden, wie sehr das Heilsgeschehen und Jesus selbst auf eine Heranführung an die und Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsintention für die Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau abzielt, soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung den

¹⁷⁵Dies stets im Bewusstsein, dass „Gott allein realisiert was er fordert“ (Käsemann 1974, 210).

¹⁷⁶Es scheint aber gerade diese Verquickung von Forderung nach Unterordnung unter gleichzeitiger Wahrung der äquivalenten Wertigkeit der Frau eines der zentralen, unüberbrückbaren Problemen in der Diskussion des Geschlechterverhältnisses darzustellen. Die Unterordnung wird meist irrtümlicherweise zugunsten der äquivalenten Wertigkeit aufgegeben; eine *Gleichzeitigkeit* von Unterordnung und Wertgleichheit, wie sie in der Schöpfungsordnung intendiert ist, scheint keine Option darzustellen. Zum Beispiel umfasst für Miller-McLemore und Gallagher die Tatsächlichkeit der Äquivalenz der Geschlechter zwar nicht die Negierung geschlechtsspezifischer Rollen, aber trotzdem die Aufhebung der Unterordnung der Frau (vgl. Miller-McLemore „A Feminist Christian Theologian...“, 50ff; Gallagher „Reflections on Headship“, 118ff). Für den ‚Egalitarian‘ Bilezikian stellt die Unterordnung in ihrer für das Frausein konstitutiven Bedeutung hingegen ein Problem dar, weil er für eine *gegenseitige* Unterordnung – „mutual submission“ (Bilezikian 1985, 168) – plädiert. Diese basiert für die Frau ausschließlich auf Freiwilligkeit und umfasst weder Forderung noch Zwang (vgl. Bilezikian 1985, 166ff). Küng löst das scheinbare Problem, indem er die Unterordnung der Frau auf sozio-kulturelle Gegebenheiten zurückführt, sie deshalb gänzlich aus der christlichen Ehevorstellung verbannt und entgegen der Schöpfungsintention als „nicht zum Wesen einer christlichen Ehe“ (Küng 2001, 120) zugehörig definiert.

herausgearbeiteten Aspekten eines schöpferischen Geschlechterverhältnisses in der postmodernen Lebenswelt zukommt.

7. DIE ZENTRALEN, SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCH DEM MENSCHSEIN

INHÄRENTEN ASPEKTE VON BEZIEHUNG UND ABHÄNGIGKEIT

IN DER POSTMODERNEN LEBENSWELT

Es sei an dieser Stelle nochmals daran erinnert, dass ein zentrales Anliegen der vorliegenden Studie darin besteht, zu erforschen, inwieweit Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der postmodernen Lebenswelt (noch) der Schöpfungsintention, resp. dem schöpferisch angelegten anthropologischen Grundskript entsprechen. Zu diesem Zweck werden die unter Kapitel 3.2.2 und 3.2.3 dargelegten Aspekte aufgenommen und der postmodernen Lebenswelt in Bezug auf die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter zugrunde gelegt. Das erarbeitete Grundskript wird im Folgenden also gewissermaßen als normatives Raster dem heutigen Geschlechterverhältnis zugrunde gelegt.

Um dieses Vorhaben in einen etwas weiteren Kontext einzubetten, ist es notwendig, vorgängig nicht nur der Frage nach der inhaltlichen Bedeutung von ‚postmodern‘ und ‚Postmoderne‘ nachzugehen, sondern gleichzeitig eine Eingrenzung gewisser Charakteristika der postmodernen Gesellschaft vorzunehmen.

7.1 Grundzüge der postmodernen Gesellschaft

7.1.1 Begriffliche Annäherung

Die Termini ‚postmodern‘ und ‚Postmoderne‘ sind keine Konstrukte neuerer Philologie, wie angenommen werden könnte. Denn die Spuren des Adjektivs reichen bis 1870 und jene des Substantivs immerhin noch bis in das Jahr 1934 zurück. Von der Wissenschaft wurden diese Begriffe allerdings erst ab der Mitte des letzten Jahrhunderts schrittweise rezipiert und später ebenfalls von der Gesellschaft übernommen (Vester 1993, 20). Auch wenn ‚post‘-modern auf die Zeit *nach* der Moderne verweist – weshalb der von Gunton vorgeschlagene Terminus der „late modernity“ (Gunton 1993, 12) angebrachter wäre –, ist eine

klare zeitliche wie auch inhaltliche Trennlinie zwischen Moderne und Postmoderne nicht möglich (Vester 1993, 25).

Es stellt sich natürlich die Frage, welche Bedeutungsinhalte durch diese Termini vermittelt werden sollen. Gerade dies gestaltet sich jedoch als schwierig, erscheint ‚Postmoderne‘ doch als ein ebenso schillerndes wie schwer eingrenzbares Phänomen, das kontrovers diskutiert wird. Was als erstes eindeutig ausgesagt werden kann, ist, dass das Verwischen von (vermeintlich eindeutigen) Vorgaben der Moderne durch eine Beliebigkeit und Pluralisierung im Mittelpunkt steht (vgl. Vester 1993, 26; Gunton 1993, 12; Burkart „The Social Timing of Modern Identities ...“, 9). Das lässt das Problem einer Definition von Merkmalen erahnen, nämlich, dass das Charakteristische der Postmoderne eben gerade das Nichtvorhandensein von Charakteristischem ist. Dass solche gesellschaftliche Voraussetzungen auch den Lebensvollzug prägen, liegt auf der Hand. So gleicht denn die heutige Welt einem Marktplatz, dessen Angebot an Mobilität und Vielfalt kaum zu übertreffen zu sein scheint (Fellmeth „Zusammen und doch getrennt...“, 183).

Der moderne Mensch ist wie hineingestoßen in die neonerleuchtete Welt eines gigantischen Supermarktes, in dem alles buchstäblich zur Disposition steht (Groß 1994, 111).

Auch wenn die als ‚Postmoderne‘ bezeichnete Realität bunt und vielfältig und gerade deshalb zum Teil widersprüchlich ist (Vester 1993, 20), lassen sich trotzdem einige Charakteristika festlegen. Es wird im folgenden Abschnitt allerdings nur auf diejenigen Merkmale eingegangen, die nicht einem der nachfolgenden spezifischen Aspekte von Beziehung oder Abhängigkeit der Geschlechter zugeordnet werden können.

7.1.2 Charakteristische Merkmale

Von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der Postmoderne und damit des postmodernen Lebensvollzugs von Mann und Frau ist das Streben nach absoluter Freiheit.

7.1.2.1 Streben nach absoluter Freiheit als grundlegendes Merkmal

Freiheit ist nicht nur ein die Gegenwart dominierender *Begriff* (Borgman/van Harskamp „Freiheit“, 365), sondern sie prägt das postmoderne Sein so sehr und so grundlegend, dass ein angemessenes Verständnis des postmodernen

Individuums nur aus der Perspektive dieser absolut gesetzten, die Existenz *umfassend* prägenden Freiheit möglich ist (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 227). Das Freiheitsstreben lässt sich demzufolge nicht auf externe Faktoren begrenzen, die sich durch den zunehmend grösseren Spielraum und die vielfältigen Möglichkeiten für die Gestaltung der individuellen Lebenswirklichkeit eröffnen (vgl. Gross 1994, 63). Sondern sogar das *innerste Wesen*, das eigene ‚Ich‘, hat sich dem individuellen Gestaltungswillen zu beugen nach dem Motto: „Ich werde sein, der ich sein will“ (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 233). Es wird also nicht nur das *Tun* vom absolut gesetzten Freiheitsanspruch geleitet, sondern auch das *Sein*; über *alles* will das Individuum selbst bestimmen können. Was zur existentiellen Frage Boulnois' führt: „Kann die Subjektivität darüber entscheiden, wer ich bin?“ (Boulnois „Haben wir eine geschlechtliche Identität? ...“, 353).

7.1.2.2 Wertepluralität

Basierend auf dem Postulat absoluter, selbstbestimmter Freiheit ist es nahe liegend, dass auch die Vorstellungen und Festlegung von Normen und Werten der subjektiven Bestimmung unterworfen sind; infolgedessen stellt auch die Wertepluralität zwingend ein Charakteristikum der postmodernen Gesellschaft dar (vgl. Bressoud 1998, 13; www.pastoralpsychologie.de/downloads/Lartey.doc). Wo alles seine Daseinsberechtigung fordert, wird Toleranz¹⁷⁷ zur einzig akzeptablen Grundhaltung und gleichzeitig allgemein gültige Wahrheiten inakzeptabel. Da Werte aber zugleich Wahrheit transportieren, bleibt somit auch die Festlegung von eigenen Lebenswahrheiten und -vorgaben dem Einzelnen überlassen (Hempelmann „Evangelium und Kultur...“, 18).¹⁷⁸ Es liegt auf der Hand, dass derjenige, der allgemeingültige (Wahrheits-)Ansprüche einfordert nicht in das Denksystem der Postmoderne passt und als ein, das Zusammenle-

¹⁷⁷Toleranz kann grundlegend definiert werden als „die Bereitschaft und die (innere) Fähigkeit, die Andersartigkeit eines anderen Menschen auszuhalten, obwohl sie meinen eigenen Überzeugungen vom guten und richtigen Leben widerspricht“ (Schulz von Thun „Vom Befremden zum Miteinander ...“, 176).

¹⁷⁸Es ist nahe liegend, dass vor allem Kinder damit überfordert sind und ganz besonders an diesem Mangel an allgemeingültigen Normen und Werten leiden. Denn die Zahl der Eltern steigt zunehmend, die ihrem Nachwuchs keine verpflichtenden Denk- und Handlungsmuster mitgeben (können) (Türcke „Moral im Plural...“, 15).

ben gefährdender „Störenfried“ (Hempelmann „Evangelium und Kultur...“, 19) betrachtet wird.¹⁷⁹

Aus schöpfungstheologischer Sicht hingegen sind es gerade die umfassenden, ganzheitlichen (Wert-)Vorgaben, die ein erfülltes und geordnetes Leben erst ermöglichen (vgl. u.a. Dt 5,6; Joh 12,50). Werden die biblischen Vorgaben verworfen – was gleichzeitig eine bewusste Loslösung von Gott darstellt – bleibt der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen. Indem er sich einer höheren Autorität entledigt, erlangt er die (zweifelhafte) Freiheit, sich selbst „als letzten und absoluten Wert zu statuieren“ (Burkhart 1962, 14). Die Ablehnung von Autorität (auch einer göttlichen) ist eine logische Folge des als höchstem Ziel gesetzten Freiheitsanspruches.¹⁸⁰ Aber der Mensch bedarf verbindlicher Vorgaben und das nicht nur, um der Gesetzlosigkeit keinen Vorschub zu leisten (vgl. Mt 24,15), sondern:

We need coordinates¹⁸¹ if we are to know who we are and what our world is – a perspective from which to view and assess our various interests and actions (Gunton 1993, 71).

Für einen erfolgreichen Daseinsvollzug in seiner Ganzheitlichkeit sind bindende Normen und Werte also zwingend. Nicht zuletzt, weil der Mensch als Kreatur auf einen ganz spezifischen Daseinsrahmen hin konzipiert worden ist und ihrer bedarf. Weshalb sonst wäre es ihm nicht möglich, einfach ‚richtig‘ zu funktionieren? Aus schöpfungstheologischer Sicht erstaunt es also keineswegs, dass das Individuum mit der Verantwortung, Normen und Werte für sich selbst festzulegen und sich deshalb ständig entscheiden zu müssen, überfordert ist

¹⁷⁹Es ist eine irrije Annahme, dass durch das Umstossen (vermeintlich) unliebsamer Normen und Werte absolute Freiheit erreicht wird. Trägt die postmoderne Forderung der Toleranz, also die Vorgaben der Postmoderne einzuhalten und keine allgemeingültigen, verpflichtenden Normen und Werte einzufordern nicht den gleichen ‚dogmatischen‘, normativen Zug in sich wie die von ihr verpönten Vorgaben der Moderne? (vgl. dazu den Beitrag von Hahn „Darf man heute noch dogmatisch sein?“). Werden tradierte Normen und Werte sozusagen ‚über Bord geworfen‘, bedingt dies „geradezu zwangsläufig die Einführung neuer, subjektiv erhobener Normen und damit ‚Dogmen‘“ (Hahn „Darf man heute noch dogmatisch sein?“, 177).

¹⁸⁰Weil der Glaube die Anerkennung und Unterwerfung an eine göttliche Autorität impliziert, wie Wittgenstein konstatiert (vgl. Wittgenstein 1994, 391), verwundert es nicht, dass der Glaube an einen Schöpfer, der den menschlichen Daseinsvollzug an bestimmte Vorgaben knüpft, auf wenig Interesse stößt. Wie Pannenberg feststellt, ist es heute für viele eher nachvollziehbar, dass sich Menschen Götter nach ihren eigenen Vorstellungen gebildet haben, als dass der Mensch Ebenbild Gottes sein sollte (vgl. Pannenberg „Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?“, 141).

¹⁸¹Gunton übernimmt den Begriff ‚coordinates‘ im Sinne eines, von Gott vorgegebenen Grundrasters menschlicher Existenz von Václav Havel (vgl. Gunton 1993, 71).

(Mentzer „Die Qual der Wahl...“, 303) und dass wieder nach allgemein verbindlichen Vorgaben, „nach einem mehrheitsfähigen Wertekanon gerufen“ (Mentzer „Die Qual der Wahl...“, 304) wird. Denn ‚Post-‘ ist eben auch ein „Codewort für Ratlosigkeit“ (Beck 1986, 12).¹⁸²

7.1.2.3 *Pluralität der Lebensformen*

Der alles durchdringende Pluralismus macht auch vor den Lebensformen nicht Halt. So ist es heute unumstritten, dass sowohl die Ehe als auch die Familie ihre einstige Vorrangstellung sowie deren hohen Stellenwert innerhalb der Gesellschaft eingebüsst haben (vgl. Strätz „Ehe und Familie als Institute des bürgerlichen Rechts...“, 13). Das bedeutet allerdings nicht, dass gleichzeitig der *Wunsch* nach Ehe und Familie abgenommen hätte (Gabriel „Ehe und Familie zwischen Wunsch und Wirklichkeit...“, 7). Im Gegenteil: wie neuere, in Deutschland durchgeführte Studien ergeben haben, gewinnt der Bereich Familie stetig an Bedeutung und nimmt mittlerweile den ersten Platz in der Rangliste der Lebensziele vor allem der jüngeren Generation ein (Gabriel „Ehe und Familie zwischen Wunsch und Wirklichkeit...“, 7). Was die Ehe anbelangt, so hat sich deren *Bedeutung* durch den sich seit Ende der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts vollziehenden gesellschaftlichen Wertewandel zunehmend verändert (Logemann „Die Ehe – eine Lebensentscheidung? ...“, 199). Sie ist zu einer Option unter anderen geworden (Logemann „Die Ehe – eine Lebensentscheidung? ...“, 204). Es bleibt nunmehr dem Individuum überlassen, für welche Art und Verbindlichkeit der Beziehungs- resp. Lebensform es sich entscheidet (Pasero „Gender, Individualität, Diversity“, 116). Dass dieser Umstand die Ehe-ähnliche Form des Zusammenlebens, das „Phänomen“ Konkubinat (Hill/Kopp 2002, 174; Bressoud 1998, 1), begünstigt, welches sich innerhalb nur weniger Jahrzehnte von einer verpönten zu einer gesellschaftlich anerkannten Lebensform entwi-

¹⁸²Die Menschen scheinen mit der Charakteristik der Postmoderne nicht zurecht zu kommen und zerbrechen an eben dieser Ratlosigkeit. Denn keine normativen Werte, andauernde Veränderungen, kontinuierliche Anpassungsbereitschaft und der Mangel an Möglichkeiten, Wurzeln zu schlagen, wirken sich besonders auf die Identitätsfindung negativ aus. Die Leitlinien der Postmoderne, die ein Collage artiges Leben im kontinuierlichen Wandel mit unzusammenhängenden Erfahrungen verschiedener beruflicher Phasen und ohne die Verfügbarkeit allgemeingültiger Wertvorstellungen erfordert, führen schlussendlich zu einer ‚Verbiegung‘ des Charakters wie Sennet es nennt (vgl. Sennet 1998, 37.57).

ckelt hat, liegt auf der Hand (Beck 1986, 163; Bressoud 1998, 98).¹⁸³ Die Ehe ohne Trauschein ist mittlerweile zur Selbstverständlichkeit geworden (Kaufmann 1995, 107; Czell „Gute Zeiten – schlechte Zeiten ...“, 61). Häufig wird das Konkubinat aufgrund seiner, als die Individualität nicht einschränkend empfundenen Form sogar als attraktivere Option zur Ehe eingestuft (vgl. Singly 1994, 115).¹⁸⁴

In Anbetracht der zunehmenden Pluralität der Lebensformen und des damit einhergehenden Mangels an einer allgemein gültigen, gesellschaftlich verankerten Lebensform ‚Familie‘ (vgl. König/ Maihofer „Es hat sich so ergeben ...“, 209) gehören sowohl Ehescheidungen als auch eine steigende Zahl an Einpersonenhaushalten¹⁸⁵ immer mehr zur ‚Normalität‘ (Rubio Hanlon 2003, 165; Kaufmann 1995, 24, vgl. Prekop 2002, 11).¹⁸⁶ Auch wenn Burkart fordert, die eigentliche Pluralisierung der Lebensformen empirisch auf die Lebensphase

¹⁸³ Es ist jedoch eine Differenzierung feststellbar, als dass das Konkubinat primär als *Kinder lose* Beziehungsform gelebt wird im Gegensatz zur Ehe, welche häufiger und gezielter als früher auf Kinder ausgerichtet ist (Logemann „Die Ehe – eine Lebensentscheidung? ...“, 201).

¹⁸⁴ An dieser Stelle ist dem Eindruck zu wehren, dass das Konkubinat die Ehe Zahlen mässig übersteigt, was nicht der Fall ist. So hat in Deutschland zwar die Anzahl der Konkubinate in der Zeit zwischen 1996 und 2005 um 34% zugenommen (Statistisches Bundesamt 2006, 30), doch leben weiterhin weitaus die meisten Paare in einer juristisch legitimierten Ehe (Statistisches Bundesamt 2006, 28; vgl. Burkart 1997, 9). In Zahlen ausgedrückt heisst das, dass neun von zehn Paaren ein Ehepaar ist und nur jedes zehnte Paar eine andere Lebensform gewählt hat, sei es das Konkubinat oder eine gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaft (Statistisches Bundesamt 2006, 7.28).

¹⁸⁵ Auf die Verwendung des Terminus ‚Single‘ wird aufgrund dessen diffuser Verwendung und Bedeutungszuschreibung (vgl. Burkart 1997, 147ff) bewusst verzichtet. Wenn hier von ‚Einpersonenhaushalten‘ die Rede ist, muss bedacht werden, dass beim ‚Alleinleben‘ nicht nur Milieu spezifische Unterschiede vorherrschen (Burkart 1997, 10), sondern dass es auch eine biographisch differenzierte Deutung und Interpretation erfordert (Burkart 1997, 154).

¹⁸⁶ Auch wenn Scheidungen ‚alltäglich‘ geworden sind – offenbar auch unter Christen (Dale 2006, 125) – und nur noch erschreckend lapidar als „Revisionsmöglichkeiten“ (Logemann „Die Ehe – eine Lebensentscheidung?“, 205) bezeichnet werden, ist damit das grosse Leid der involvierten Parteien nicht aus der Welt geschafft; die Leidtragenden sind in erster Linie die Kinder, haben doch über 20% grosse Probleme und Störungen durch die Ehescheidung davongetragen, wie Hetherington in ihrer umfassenden Langzeitstudie festgestellt hat (vgl. Hetherington „For Better or For Worse ...“, 181f.187). Aber auch wenn nicht alle Kinder Langzeitschäden aufweisen, ist eine Scheidung für alle Beteiligten eine sehr schmerzliche Erfahrung. Allein deshalb und in Anbetracht der trotz allem hohen Zahl der durch die Trennung stark gestörten Kinder ist es ein Hohn, die zunehmenden Scheidungen als „Wertzuwachs der Ehe“ (Burkart 1997, 258f) zu deuten, indem sie nach Burkarts Meinung „auf steigende Ansprüche an eine gute Ehe“ (Burkart 1997, 258f) verweisen würden; wo aber bleiben dabei die berechtigten Ansprüche der Kinder?

zwischen 25-30 Jahren einzugrenzen (Burkart 1997, 10),¹⁸⁷ entstehen durch die zahlreichen Ehescheidungen zu einem späteren Zeitpunkt ihrerseits eine Vielzahl an unterschiedlichen Formen des Zusammenlebens, wie schon nur die Aufteilung von Gabriel in fünf zentrale Lebensformen von Ehe und Familie verdeutlicht (vgl. (Gabriel „Ehe und Familie zwischen Wunsch und Wirklichkeit...“, 8).¹⁸⁸

Entgegen der Schöpfungsintention, wonach der Mensch auf einen dauerhaften, verpflichtenden Ehebund hin erschaffen worden ist, bleibt es in der Postmoderne also dem Individuum überlassen, wie, wann und wie lange es mit jemandem zusammenleben will.¹⁸⁹ Horwitz stellt zu Recht die Frage:

Ob Gott die eheähnlichen Lebensgemeinschaften ohne standesamtliche und kirchliche Trauung so unbesehen gutheißen würde wie es unter uns geschieht? (Horwitz „Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch“, 13).¹⁹⁰

¹⁸⁷ Davor leben die meisten in ihrer Herkunftsfamilie, danach in der eigenen, gegründeten Familie (Burkart 1997, 10).

¹⁸⁸ Er unterscheidet zwischen der am meisten anzutreffenden „Leitbild-Familie“, die Familie mit nur einem Elternteil; die Konkubinate, welche häufig eine Vorstufe zu einer späteren Ehe darstellen; die „Fortsetzungsehe“, welche durch eine Wiederheirat entsteht und letztlich die Ehen, bei welchen beide Partner voll berufstätig sind (vgl. Gabriel „Ehe und Familie zwischen Wunsch und Wirklichkeit...“, 8).

¹⁸⁹ „Liebe ohne Treue ist Betrug. ‚Ehe auf Probe‘, ‚Ehe auf Zeit‘ sind keine Ehen, sondern Lebenslügen“ (Höffner 1975, 98). Das mag als krasses Verdikt erscheinen, doch ist Höffner im Grunde genommen zuzustimmen. Wird in Konkubinate Ehe nicht einfach ‚ausprobiert‘, um zu sehen, wie es wäre, wenn? Es stellt eine Beziehungsform dar, die der Ehe zwar gleich sein soll, es aber nicht ist. Aus diesem Grunde ist es tatsächlich eine Verdrehung von Tatsachen, eben eine Lüge. Denn die Verbindlichkeit von Ehen kann nicht mit jener von Konkubinate gleichgesetzt werden (gegen Strätz „Ehe und Familie als Institute des bürgerlichen Rechts...“, 28f), da Ehen eine markant höhere Verbindlichkeit aufweisen als Lebensgemeinschaften ohne Tauschein (Hill/Kopp 2002, 183).

¹⁹⁰ Barth stellt denn auch kritische Fragen an den „Eheversuch“ (Barth 1969, 231), wie er das nicht institutionalisierte Zusammenleben bezeichnet: „Was wäre denn eigentlich *Ehe*, wenn sie sich nicht als dauernd, wenn sie sich als ‚Kameradschaftsehe‘, als ‚Ehe auf Zeit‘: auf irgend eine von den beteiligten Menschen begrenzbare Probezeit verstehen würde? Was wäre schon die Liebe, die sich auf eine solche Ehe einstellen würde? An die Stelle der Liebe träte dann offenbar die prinzipielle und andauernde *Liebelei*, das heißt dann aber auch: an die Stelle der völligen und exklusiven Lebensgemeinschaft der Ehe träte dann ein gemächliches, unverbindliches, jeder eigentlichen Disziplin entbehrendes, „von jeder letzten Anstrengung dispensiertes *Experimentieren*“ (Barth 1969, 231/Hervorhebung im Original; Sperrung kursiv). Anzumerken ist, dass Barth Ehe korrekterweise nicht mit der juristischen Handlung der Heirat gleichsetzt (vgl. Barth 1969, 253ff). „Heirat ist nur die ordnungsmäßige Konstatierung, Validierung und Legitimierung einer Ehe vor der menschlichen Umwelt und durch diese. Nicht sie macht die Ehe“ (Barth 1969, 253). Das bedeutet nicht, dass er dem Konkubinat das Wort spricht, zumal für ihn der Entschluss beider Partner zu einer dauerhaften Lebensgemeinschaft auch das öffentlich-rechtliche Bekenntnis dazu mit einschließt. „Wer die Ehe will, muß auch ihre rechtlichen Bedingungen und Folgen wollen, und also auch die Aktion vor dem Zivilstandesamt“ (Barth 1969, 255).

Die Pluralisierung der Lebensformen verweist gleichzeitig auf eine Zunahme der Individualisierung.

7.1.2.4 Zunehmende Individualisierung

Die Tendenz zur Individualisierung¹⁹¹, die bereits im vorherigen Abschnitt angeklungen ist, kann weit zurückverfolgt werden (Burkart 1997, 263). Allerdings hat sie seit dem zweiten Weltkrieg in den westlichen Industrieländern stark und rasch zugenommen (Beck 1986, 116).¹⁹² Die Anzahl der Einpersonenhaushalte steigt und immer mehr Menschen, vor allem ältere Personen, leben allein.¹⁹³ Im Sog der „Individualisierungsspirale“ (Beck 1986, 118) nimmt die Einsamkeit zu (vgl. Döge/Volz 2002, 15; Thiele 1996, 168).¹⁹⁴ Diese Entwicklung hat die menschliche Existenz so grundlegend erfasst, dass die Vereinsamung mittlerweile zu einem gesellschaftlichen Problem geworden ist (vgl. Thiele 1996, 169). „Das Zeitalter des narzisstischen Singletums hat begonnen... und es dauert an“

¹⁹¹Der auf den ersten Blick inhaltlich klare Terminus ‚Individualisierung‘ entpuppt sich auf den zweiten Blick als schillernde, unterschiedliche und auch gegensätzliche Begriffsinhalte bergende Worthülle (vgl. Burkart 1997, 262f). Es bedarf einer kurzen begrifflichen Eingrenzung. Zentral ist die an anderer Stelle dargelegte dreifache Gebundenheit, die der Mensch zunehmend aufzuweichen versucht und sich dadurch zunehmend auf sich selbst zurückwirft. Die Ideologie der Aufklärung stellt dabei einen wichtigen Meilenstein dar. „Das autonome Vernunft-Ich ist auch das autarke Ich; wer in der Vernunft die eigentliche Substanz des Menschseins sieht, ist – ob er will oder nicht – damit schon unweigerlich Individualist geworden“ (Brunner 1939, 281). Mit dem ‚Erkalten der Liebe‘ (vgl. Mt 24,15) für Gott, den Nächsten und die Natur, geht zwingend ein wachsender Egozentrismus einher. Das Geschöpf hat sich nicht nur seines Schöpfers entledigt, sondern auch die zwischenmenschlichen Beziehungen geraten zunehmend aus dem Gleichgewicht. Individualisierung wird im Rahmen dieser Arbeit daher primär als übermässige Gewichtung des ‚Ich‘ und dessen eigenen, egoistischen Bedürfnissen verstanden, die aus der nicht mehr wahrgenommenen dreifachen Gebundenheit resultieren.

¹⁹²Dabei sind allerdings Milieu spezifische Unterschiede zu berücksichtigen (vgl. Burkart 1997, 274).

¹⁹³Zwar ist die Phase des allein Lebens oftmals zeitlich begrenzt (vgl. Burkart „The Social Timing of Modern Identities ...“, 10).

¹⁹⁴Aus psychologischer Sicht ist Alleinsein nicht zwingend gleichzusetzen mit Einsamkeit, zumal es darauf ankommt, *wie* mit dem Alleinsein umgegangen wird resp. werden kann (vgl. dazu den Artikel von Schwab/Barkmann „Räumliches Alleinsein im Alltag ...“). Von grosser Bedeutung gerade für die Individualisierungstendenz ist, dass ein hoch signifikanter Zusammenhang zwischen der Fähigkeit zum Alleinsein und der seelischen Gesundheit besteht, wie die Untersuchung von Schwab/Barkmann zum Umgang und dem Erleben von Alleinsein ergeben hat (vgl. Schwab/Barkmann „Räumliches Alleinsein im Alltag ...“, 151). „Menschen mit größerer Fähigkeit zum Alleinsein sind demnach seelisch gesünder als Menschen mit geringerer Fähigkeit zum Alleinsein“ (Schwab/Barkmann „Räumliches Alleinsein im Alltag ...“, 151). Die Forscher orten die Quelle zur Entstehung dieser Fähigkeit in der (frühkindlichen) Erfahrung zuverlässiger Bindungen (vgl. Schwab/Barkmann „Räumliches Alleinsein im Alltag ...“, 152). Dies wiederum wirft in Anbetracht der hohen Anzahl an ‚Scheidungskindern‘ die Frage auf, wie viele Kinder noch über entsprechende Erfahrungen von Bindungssicherheit verfügen, um (später) mit der zunehmenden Individualisierung konstruktiv umzugehen vermögen.

(Perner „Liebe und Ehe am Beginn des 3. Jahrtausends ...“, 372). Während in der Soziologie von einem „Individualitätsfetischismus“ (Bauman 2007, 134) gesprochen wird und diese sich mit der Feststellung dieses Umstandes begnügt, ist es die Aufgabe der Theologie, diesen Trend vor dem Hintergrund der göttlichen Aussage von Gen 2,18: „Es ist nicht gut, dass der Mensch alleine sei“ (Gen 2,18) kritisch zu hinterfragen, im Wissen, dass Einsamkeit „im tiefsten Grunde unmenschlich“ (Thiele 1996, 168) ist. Denn: „Menschlich wird der Mensch ja nur am Menschen“ (Prekop 2002, 141). Stabile Beziehungen sind deshalb „eine wichtige Quelle sozialer und emotionaler Anerkennung, Unterstützung und Orientierung“ (Hill/Kopp 2002, 177). Zumal die offenkundige Bindungslosigkeit nicht den Grundbedürfnissen des Menschen entspricht, da er existentiell auf Angenommensein und auf Zugehörigkeit angewiesen ist (Kopp 2000, 29). Aber gerade diese für die Realisierung des Menschseins konstitutiven (dauerhaften) sozialen Beziehungen werden durch die Individualisierung zunehmend aufgelöst (vgl. Prekop 2002, 11; Tassotti „Donna, se tu conoscessi il dono di Dio.../1“, 375). Soziale Bindungen werden gemieden, obwohl es ein starkes und erfülltes Leben „nur in Beziehung – und zwar in seiner Beziehung zu Gott und in der Beziehung zu anderen Menschen“ (Oorschot „Menschen – geschaffen als Gottes Ebenbild“, 54) geben kann. Heutzutage stehen die eigenen biographischen Interessen und Ziele im Mittelpunkt und nehmen gegenüber einer dauerhaften Paarbeziehung eine prioritäre Stellung ein (Burkart 1997, 208). Das heisst, wo die Partnerschaft der Selbstverwirklichung im Wege steht, wird sie auf den zweiten Platz verwiesen. Aber: „Beziehung lernt man nur durch Beziehung“ (Perner „Liebe und Ehe am Beginn des 3. Jahrtausends ...“, 377).

Als Ebenbild eines in Beziehung lebenden trinitarischen Gottes ist der Mensch unausweichlich auf ein Gegenüber hin angelegt und angewiesen. Aus diesem Grund bedeutet Vereinsamung „Verarmung, Isolierung und Individualisierung, tendenziellen Lebensverlust“ (Oorschot „Mensch – geschaffen als Gottes Ebenbild“, 55).¹⁹⁵ Denn Bindungen vermitteln das Gefühl von Dauerhaftigkeit und Vertrauen (Eunicke-Morell 2002, Vorwort). Doch schwindet vor allem

¹⁹⁵Das „steinerne Gewölbe“, einer Analogie des Philosophen beginnt unaufhaltbar zu wanken: „Wir sind zur Gemeinschaft geboren. Unsere gesellschaftlichen Bindungen gleichen einem steinernen Gewölbe, das einstürzen würde, wenn seine einzelnen Steine sich nicht gegenseitig entgegenwirkten und es ebendadurch zusammenhielten“ (Seneca 1992, 183).

die Beziehungsfähigkeit kontinuierlich, das im Menschen angelegte Bedürfnis zu lieben und geliebt zu werden aber bleibt (vgl. Prekop 2002, 10f). Die ontologische Verwiesenheit auf den Anderen kann zwar negiert, aber eben nicht abgelegt werden. Aus dieser Kluft zwischen unauslöschbar vorhandenem sozio-emotionalem Bedürfnis und dessen sinkender Befriedigung durch die postmodernen sozio-kulturellen Rahmenbedingungen resultieren Defizite, die auf andere Art und Weise auszugleichen versucht werden, zum Beispiel durch materiellen Konsum.

7.1.2.5 Vom Sein zum Haben – Verabsolutierung des Konsums

Seit der Industrialisierung und der damit einhergehenden Arbeitsteilung ist das Konsumangebot¹⁹⁶ markant gestiegen (vgl. Härle 2007, 185). Mittlerweile verfügt jede und jeder über so viel Freizeit und Wohlstand wie wohl kaum eine Generation zuvor (vgl. Härle 2007, 188). Da von einer Steigerung des Wohlstands irrtümlicherweise *eo ipso* eine Steigerung des individuellen Lebensglücks erwartet wird (vgl. Härle 2007, 188f), verwundert es nicht, dass das zentrale Erlebnis zunehmend ist: „Ich *habe* und ich *benutze*, und immer weniger: Ich *bin*“ (Fromm 1992, 24/Hervorhebungen im Original).¹⁹⁷ Das Sein tritt also hinter das Haben zurück und der Konsum ist zur neuen Religion¹⁹⁸ geworden (Mortensen

¹⁹⁶Wenn von Konsum die Rede ist, muss zwischen aussenorientiertem und innenorientiertem Konsum unterschieden werden. Richtet sich der *aussenorientierte* Konsum auf den Erwerb von etwas Zweckmässigem, etwas, das für den Lebensalltag notwendig ist (z.B. Grundnahrungsmittel oder eine Brille), hat im Gegenzug der *innenorientierte* Konsum das *Erlebnis* zum Ziel. Das bedeutet, dass etwas erworben wird, weil es schön ist oder sich gut anfühlt, also objektiv betrachtet nicht von existentieller Bedeutung für das (Über-)Leben ist. Auch wenn sich die beiden Kaufmotivationen nicht immer klar trennen lassen, ist nur wenig aussenorientiert; vieles wird aus der innenorientierten Motivation gekauft (Schulze 2000, 427f). In den nachfolgenden Ausführungen steht denn auch der innenorientierte Konsum im Mittelpunkt.

¹⁹⁷Es darf allerdings nicht vergessen werden, dass der Mensch *Subjekt* und nicht Objekt der Gesellschaft ist und daher selber entscheiden kann, ob er bei diesem zwanghaften Streben nach Erlebnissen mitmachen will oder nicht (Schulze 2000, 549).

¹⁹⁸Auch die elektronischen Medien sind Teil dieser neuen Religion (Schmidt „Opium des Volkes?...“, 126), einer Ersatzreligion also, zumal ihnen nicht nur zur sozio-emotionalen Bedürfnisbefriedigung sondern auch auf religiösem Gebiet grosse Bedeutung zukommt. Denn sie werden „im Bewußtsein vieler Menschen zunehmend zum Garanten der alten geordneten Verhältnisse, an und in denen man sich, wenn auch medial vermittelt und in einer neuen Form der Wirklichkeitswahrnehmung, sinnlich orientiert“ (Schmidt „Opium des Volkes? ...“, 123). Sie tragen aber auch zur Individualisierung bei, indem sie „aus Familien zusammenwohnende Einzelpersonen“ (Schorb „Die Familie am Bildschirm...“, 26) machen und so das grosse Problem der intra- und interpersonellen Isolation resp. Vereinsamung verursachen (Schorb „Die Familie am Bildschirm...“, 27). Gleichzeitig können die eigenen (ungestillten und ungelebten) emotionalen Erlebnisse auf den Bildschirm projiziert werden, ohne sich real engagieren und die damit verbundenen möglichen Risiken eingehen zu müssen. So kann auch die häufig als unange-

„What is Happening to Global Christianity?“, 24).¹⁹⁹ Härle beschreibt die Triebkraft dieser ausgesprochenen Fokussierung auf das Haben wie folgt:

hinter dem verzweifelt-absurden Versuch, das Leben durch das zu gewinnen und zu sichern, was wir selbst *leisten* oder was wir *besitzen*, steckt als letzte Triebfeder die dem Geschöpf Mensch, das mit einem unbändigen Lebenshunger ausgestattet ist, mitgegebene *Sehnsucht nach erfülltem Leben*. Diese Sehnsucht nach erfülltem Leben richtet sich auf etwas, das dem Menschen zuteil werden muß, also nicht gemacht, hergestellt, abgesichert werden kann. Deshalb erklärt diese Sehnsucht auch das Entstehen der Angst vor dem möglichen – unabwehrbaren? – Scheitern und Misslingen des Lebens. Schließlich wird von daher sogar nachvollziehbar, dass es neben den aufregenden und faszinierenden Erlebnissen ... gerade die ‚Fülle‘ der Waren und Besitztümer ist, die das verführerische Versprechen *erfüllten* Lebens geben kann, während sie in Wirklichkeit das Leben nur *anfüllt* (Härle 2007, 190/Hervorhebungen im Original).

Diesem ‚Anfüllen‘ des Lebens mit Konsumgütern oder medialen Angeboten liegt die illusorische Hoffnung eines emotionalen Gewinnes zugrunde, damit das Sein nähren und dessen tiefste innerseelische Bedürfnisse befriedigen zu können.²⁰⁰ Weil aber materielle Dinge intra- und interpersonelle Bedürfnisse nicht stillen können, ist dem Individuum ein ständiges Streben nach Optimierung, nach Mehr, nach Steigerung inhärent (vgl. Gross 1994, 11; Schulze 2000, 548). Vielfach bricht aber gerade damit die eigentliche Lebensproblematik erst auf (vgl. Härle 2007, 189), wie bereits Rousseau (mit Bezug auf Favorinus) festgestellt hat:

Die grossen Bedürfnisse entstehen aus grossen Gütern und oft ist das beste Mittel, sich zu verschaffen, was einem fehlt, auf das zu verzichten, was man hat. Wir arbeiten uns ab, um unser Glück zu vermehren

nehm und ungerecht erlebte Realität auf Distanz gehalten werden (vgl. Prekop 2002, 146; Schmidt „Opium des Volkes? ...“, 123). Den Medien wird damit die Funktion übertragen, den emotionalen Wunsch nach der eigenen kleinen Welt, „nach Wärme und Vergewisserung, nach der Heimat, die jeder auf der Flucht vor der Wildnis und Verödung haben will und sich schaffen möchte“ (Schmidt „Opium des Volkes? ...“, 123) zu stillen. Doch ist es bislang keinem technischen Medium gelungen, soziale Bedürfnisse zu befriedigen (Schorb „Die Familie am Bildschirm...“, 27).

¹⁹⁹ Dabei wird meistens ausser Acht gelassen, dass mittlerweile auch die Menschen zu Konsumprodukten geworden sind. „Sie müssen eine Ware sein (und dies auch bleiben), die auf dem Markt eine Chance hat“ (Bauman 2007, 125).

²⁰⁰ Denn wo „die Geborgenheit in der Liebe fehlt, sucht der Mensch zumindest Sicherheit. Am einfachsten findet er sie bei den technischen Gegenständen. Sie scheinen zuverlässiger zu sein als die oft unberechenbaren menschlichen Bindungen“ (Prekop 2002, 11). Vielleicht ist dies der Grund, weshalb der postmoderne Mensch „ein technischer Gigant und ein moralischer Zwerg“ (Pöhlmann 2002, 182) ist.

und verwandeln es dadurch in Unglück (Rousseau 1976, 190).

Der materielle Konsum ist demnach nur Mittel zum Zweck, eine Ersatzbefriedigung also – in der Postmoderne wohl noch mehr als zu Rousseaus Zeit – für die auf diese Weise unstillbare Lebenssehnsucht.²⁰¹ Eine solch starke Fokussierung auf das Materielle birgt die Gefahr einer Verstärkung der sozialen Isolation in sich, was seinerseits die verhängnisvolle Spirale weiter antreibt. Im Folgenden wird der Blick auf die schöpfungstheologischen Aspekte der Beziehung gerichtet. Zunächst wird wie bis anhin auf die Beziehung zu Gott und danach auf jene der Geschlechter eingegangen.²⁰²

7.2 Zu den schöpfungstheologischen Aspekten der Beziehung

In Kapitel 3.3.2 wurden die schöpfungstheologischen Aspekte der Beziehung aufgenommen, welche aus den Darlegungen zur Erschaffung von Mann und Frau abgeleitet werden konnten. Die relationale Bezogenheit auf Gott stellt die *conditio sine qua non* des Menschseins dar; alles andere – so auch die zwischenmenschlichen Beziehungen – ist ihr nachgeordnet und deren qualitative Ausformung hängt stark vom ‚Wie‘ dieser vertikalen Relation zu Gott ab (vgl. Crabb 1992, 126). Dass die Sehnsucht nach Religiosität, nach eben diesem für das Menschsein konstitutiven Ursprung – Gott – unaufhebbar und unauslöschlich ist, wie die Sehnsucht nach Religiosität erahnen lässt, erstaunt daher in keiner Weise.

7.2.1 Beziehung zu Gott: Sehnsucht nach Religiosität unter Negierung des Schöpfergottes und Retters

Den Ausführungen sei die Frage Mortensens vorangestellt: „Christianity has a beginning. Does it also have an end?“ (Mortensen „What is Happening to Global Christianity?“, 20). In Anbetracht der Absolutsetzung des Individuums,

²⁰¹ Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass dieser ungestillte Hunger gerade den Hauptmotor der Konsumgesellschaft darstellt, welche zwar darauf ausgerichtet ist, Wünsche zu erfüllen, gleichzeitig aber darum bemüht ist, stets neue Sehnsüchte zu evozieren (vgl. Bauman 2007, 177). Denn: „Die größte Bedrohung für eine Gesellschaft, welche die ‚Kundenzufriedenheit‘ zum höchsten Zweck ihres Daseins erklärt, ist ein zufriedener Kunde“ (Bauman 2007, 149).

²⁰² An dieser Stelle wird darauf verzichtet, auf die Beziehung zur Natur einzugehen. Zum einen der Stringenz in der Fokussierung auf das zentrale Anliegen der vorliegenden Studie wegen, zum anderen, weil in den bisherigen Ausführungen zum Thema bereits die zentralen Merkmale angeklungen sind.

gekoppelt mit dessen uneingeschränktem, keine Autorität ausserhalb seiner selbst anerkennenden Freiheitsanspruches, ist diese, etwas nachdenklich stimmende Frage durchaus berechtigt. Besonders wenn bedacht wird, dass die Radikalisierung der menschlichen Freiheit sowie die Negation Gottes parallel gelaufen sind (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 243). Auch wenn das Christentum und die christliche Kultur nichts Statisches, sondern kontinuierlich in Bewegung sind (Mortensen „What is Happening to Global Christianity?“, 20), ist Crabb zuzustimmen, dass die *Richtung* dieser Bewegung die Falsche ist: „we are in a determined, frantic flight from God“ (Crabb 1995, 170). Gott der Schöpfer wird nicht gesucht, sondern gemieden.

7.2.1.1 Negierung der Existenz des Gottes der Schöpfung und des Heils

Mit dem in der Postmoderne absolut gesetzten Toleranzanspruch und der damit einhergehenden Pluralität geht auch eine Relativierung und Unverbindlichkeit der Religion einher; die Konfessionslosigkeit steigt (Kaufmann „Gegenwärtige Herausforderungen der Kirchen ...“, 107).²⁰³ Dem Freiheitsstreben kommt auch in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle zu, denn sie wird durch ihre Absolutsetzung an Gottes Statt gesetzt (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 244). Im Zentrum steht die irrige Annahme, durch die Loslösung von Gott eine höhere Qualität von Freiheit erlangen zu können, weil aber „die Aufhebung der Determination keinen Gewinn an Freiheit bringt“ (Pauen 2005, 163), wird der Mensch durch die Loslösung von Gott zum unentrinnbar Gebundenen. Weil er kein autarkes Geschöpf ist, kann Freiheit nur dann wahre Freiheit und „etwas Schönes und Herrliches“ (Epiktet 1966, 61) sein, wie sie der Philosoph rühmt, wenn sie sich innerhalb des dreifachen Daseinsrahmens auf Gott, den Mitmenschen und die Natur vollzieht, auf welchen der Mensch hin erschaffen worden ist. Die Erläuterung Brunners (1889-1966) ist deshalb heute aktueller denn je. Der Mensch will

²⁰³Zu bedenken ist dabei jedoch, dass den 10% der säkularisierten (aus privilegierten Milieus stammenden, westlichen) Weltbevölkerung, 90% als (stark) religiöse Menschen gegenüber stehen (vgl. Iversen „Religion in the 21st Century“, 28). Von einer *Welt umspannenden* Konfessionslosigkeit kann demzufolge keine Rede sein. Ein Drittel der Weltbevölkerung gehört dem Christentum an, ein Fünftel dem Islam (vgl. Iversen „Religion in the 21st Century“, 30).

von Gott so unabhängig sein, wie er von der Welt unabhängig sein sollte. Gerade dadurch aber, daß er sich von Gott loslöst, vermeintlich um frei zu sein, verliert er den Standort, jenen archimedischen Punkt außerhalb der Welt, von dem aus er der Welt gegenüber frei sein könnte. Er stürzt sozusagen in die Welt hinein, er wird ihr Gefangener. Der von Gott, scheinbar, befreite, losgelöste Mensch wird der Sklave der Welt. Ohne daß er es merkt, wird nun sie sein Gott, theoretisch und praktisch; theoretisch indem er die Welt mit den Attributen der Gottheit ausstattet und sie verabsolutiert, praktisch indem er sich begehend ganz an sie und das, was sie zu bieten hat, hingibt. Sein ganzes Sinnen und Trachten ist jetzt von den Dingen der Welt erfüllt und doch von ihnen nie erfüllt und gesättigt. Die Seele des Menschen, für Gott geschaffen, kann im Endlichen nie ihr Genügen finden. Darum ist sie, wo sie an die Welt verloren ist, unersättlich und ewig unbefriedigt (Brunner 1979, 150).

‚Unersättlich‘ und ‚ewig unbefriedigt‘ verweist darauf, dass die Negierung Gottes unter gleichzeitiger Bindung an die eigene weltlich-immanente Existenz unter Ausschluss der transzendentalen Ebene eine „Sinnleere“, ein „Transzendenzloch“ (Gross 1994, 306) zur Folge hat, denn damit wurde nichts weniger als die Ewigkeit aufgegeben: „Wer die Augen schließt kommt nicht in den Himmel oder in die Hölle, sondern ins Kühlhaus“ (Groß 1994, 94). Dass vor diesem Hintergrund religiöse Wertvorstellungen keinen Einfluss auf den praktischen Daseinsvollzug mehr haben, liegt auf der Hand (vgl. Mortensen „What is Happening to Global Christianity?“, 23).

Kann also die Kreatur ihre für sie konstitutive *ontologische* Bindung an ihren Schöpfer nicht überwinden, muss nach einer Ersatzbefriedigung, einem anderen in das postmoderne Lebenskonzept passenden ‚Gott‘ gesucht werden, sei es der Konsum, das mediale Angebot oder Arbeit und Erfolg.²⁰⁴ Das alles illustriert auf prägnante Weise, wie sehr in der postmodernen Gesellschaft das Bewusstsein abhanden gekommen ist, dass eine umfassende Lebensfülle ausschliesslich in und durch Gott erlangt werden kann. Denn erst im Verhältnis zu ihm wird er „erst recht und echt und definitiv zum *Menschen*“ (Barth 1969, 175/Hervorhebung im Original; Sperrungen kursiv).

²⁰⁴Der Soziologe Groß ortet diesen ‚Gott der Postmoderne‘ in Arbeit und Erfolg. Es gibt nur „einen Pfad der Tugend: Er heißt Arbeit und Erfolg. Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen, rufen wir einander zu (Gross 1994, 171). Ob Konsum, Medien oder Arbeit und Erfolg, allem ist ein unersättliches Streben nach Mehr inhärent.

7.2.1.2 Christus – für den ontologisch (vermeintlich) guten Menschen obsolet

Wie die Ausführungen in Kapitel 5 gezeigt haben, ist nicht nur der Begriff der Sünde an sich sondern auch dessen inhaltliche Bedeutung in der postmodernen Gesellschaft kaum noch von Relevanz.²⁰⁵ Gekoppelt mit dem Verständnis, dass Gott im Sinne der aufklärerischen Interpretation auf einen ausschliesslich Liebenden begrenzt worden ist (vgl. Pöhlmann 2002, 231), hat Christus seine Legitimation als Retter aus Sünde und Schuld gänzlich verloren. Es ist nahe liegend, dass das Verständnis des Menschen als ontologisch gutes Wesen die Heilstat Jesu obsolet werden lässt, denn vermeintlich sündlose Menschen bedürfen eines göttlichen Retters und Heilandes nicht, sie genügen sich selbst:

allen Sterblichen ist eine mehr als blinde Selbstliebe eingeboren, und deshalb reden sie sich bereitwilligst ein, sie trügen nichts in sich, das etwa mit Recht zu verwerfen wäre! Und so findet ohne fremden Schutz dieser eitle Wahn immer wieder Glauben, der Mensch sei sich selbst völlig genug, um gut und glücklich zu leben (Calvin 1984, 134).

Die Menschen wollen ihre Sündhaftigkeit und die daraus resultierenden Folgen nicht wahrhaben. Sie scheinen sich so an die Sünde gewöhnt zu haben, dass sie ihren gefallenen Zustand als *Urzustand* fehlinterpretieren, sich also nicht (mehr) bewusst sind, dass es eine ursprüngliche, andere Intention mit dem Menschen gegeben hat. Pascal versucht denn auf prägnante Weise gerade aus der Perspektive des Vorher-Nachher die Tatsächlichkeit der Sündhaftigkeit des Menschen auf rationale Weise einsichtig zu machen:

wenn der Mensch niemals verderbt worden wäre, so würde er sich in seiner Unschuld vertrauensvoll der Wahrheit wie des Glücks erfreuen. Und wenn der Mensch nie etwas anderes als verderbt gewesen wäre, so hätte er keine Vorstellung über Wahrheit und Glückseligkeit. Aber so unglücklich, wie wir sind, und wir sind es mehr, als wenn es keine Größe in unserem Zustand gäbe, haben wir doch eine Vorstellung vom Glück, und wir können es nicht erreichen. Wir ahnen ein Bild der Wahrheit und besitzen nur die Täuschung. Wir sind unfähig, in völliger Unwissenheit zu bleiben und etwas mit Gewißheit zu kennen, so offenkundig zeigt sich, daß wir auf einer Stufe der Vollkommenheit gestanden haben, von der wir zu unserem Unglück herabgesunken sind (Pascal 1997, 131/434 – 90f).

²⁰⁵Da in Kapitel 5 die zentralen Elemente von Sünde und dem postmodernen Verständnis zum Thema dargelegt worden sind, wird an dieser Stelle nur noch kurz darauf eingegangen.

Wer sich diese ‚Täuschung‘ zu eigen macht und damit das Wissen um die dadurch unauflösbar verbundene Verlorenheit des Menschen und dessen existentiellen Scheiterns (vgl. Härle 2007, 465) verdrängt, für den wird auch das Heilsgeschehen obsolet. Da Letzteres aber, wie aus Teilen der Untersuchung deutlich wurde, von zentraler Bedeutung für einen erfüllenden und ganzheitlich gelingenden Lebensvollzug ist, resultieren aus dessen Negierung negative Konsequenzen für die Beziehung der Geschlechter, bei welcher wiederum die Sehnsucht das prägende Element darstellt.

7.2.2 *Beziehung der Geschlechter: Diskrepanz zwischen Wunsch und Wirklichkeit*

„The path to maturity begins with an honest look at how we relate“ (Crabb 1995, 141). Diese treffende Feststellung Crabbs kann insofern auf die Ehe eingegrenzt werden, als eine gelingende *Partnerschaft* einen ehrlichen, selbstkritischen ‚Blick‘ voraussetzt. Ein solcher ist umso notwendiger, als die Ehe – um mit Cicero zu sprechen – eine relationale Urform darstellt (vgl. Cicero 1991, 59), zumal es ein *Ehepaar* ist, das am Beginn der Menschheit steht. Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass der Paarbeziehung eine enorme gesellschaftliche und individuelle Bedeutung zukommt (vgl. Eunicke-Morell 2002, 7 mit Bezug auf Möhring). Einem solchen ‚ehrlichen Blick‘ zeigt sich die Realität einer zunehmenden Bindungsunfähigkeit (Moeller „Aspekte der Liebe im Zeitalter der narzisstischen Bedürftigkeit“, 353). Aufgrund der grundlegenden, konstitutiven Bedeutung der Beziehung zu Gott für alle zwischenmenschlichen Relationen gelangen die Menschen erst durch Überwindung der Innerweltlichkeit zu ihrem, Beziehungen letztendlich umfassend ermöglichenden Ursprung. Deshalb ist das *Ob* und *Wie* der Beziehung zu Gott ausschlaggebend für die Qualität und das Gelingen der Ehe, auch deshalb, weil der trinitarische Gott das einzige Vorbild einer perfekten Beziehung darstellt (vgl. Crabb 1992, 99) und dem Paar dadurch als Orientierungsmuster dienen kann, natürlich stets im Bewusstsein der unüberwindbaren ontologischen Unterschiedenheit.

An dieser Stelle klingt die Diskrepanz zwischen Wunsch und Wirklichkeit an: auf der einen Seite steht der Wunsch nach einer erfüllenden, glücklichen Ehe und Familie; auf der anderen die ernüchternde Wirklichkeit der hohen Scheidungsraten von 50% in den USA und 30-40% in Europa (Bodenmann

„Psychologische Risikofaktoren für Scheidung ...“, 90).²⁰⁶ Denn die Akzeptanz einer Ehescheidung als mögliche Konfliktlösung nimmt stetig zu; Ehescheidung wird „nicht mehr als moralisches Versagen der Ehepartner interpretiert“ (Kaufmann 1995, 119).²⁰⁷ Was die Wunschvorstellung anbelangt, belegen zahlreiche Untersuchungen, dass in Europa „ein glückliches Familienleben“ zu den erstrebenswertesten Lebenszielen“ (Kaufmann 1995, 155) gehört und (besonders bei der jüngeren Generation) eine hohe Wertschätzung genießt (Gabriel „Ehe und Familie zwischen Wunsch und Wirklichkeit...“, 7; Hill/Kopp 2002, 48). Die Diskrepanz zwischen Wunsch und Wirklichkeit ist evident. Liegt deren Kern nicht in der obigen Feststellung Pascals, dass der Mensch zwar eine Vorstellung vom (ehelichen) Glück hat, es aber gleichzeitig aus eigener Kraft nicht zu erlangen vermag? „Wir ahnen ein Bild der Wahrheit und besitzen nur die Täuschung“ (Pascal 1997, 131/434 – 91). Auf Ehe und Familie bezogen gründet diese Sehnsucht darin, dass ihnen dauerhafte, verbindliche Beziehungen in einer globalen, zunehmend unübersichtlich werdenden Welt, die keine verbindlichen Werte mehr vermittelt, die „Funktion einer Fluchtborg“ (Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 7) zukommt. Sie sollen ein Hort der Sicherheit sein, der sowohl Unterstützung bieten (Ruge „Die Stellung der modernen Frau in Kirche und Welt heute ...“, 457) und gleichzeitig eine Geborgenheit vermitteln soll, die nirgendwo anders erlangt werden kann (Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 7). Die Realität selbst ist also die Täuschung, denn Ehe und Familie sind schon lange nicht mehr eben dieser erseh-

²⁰⁶Bereits Tertullian beklagte die hohe Anzahl an Scheidungen und pries das frühere Glück der Ehe: „Wo ist das frühere glückliche Gedeihen der Ehen, das gewiß auf guten Sitten beruhte, als fast sechshundert Jahre lang von der Gründung Roms an kein Haus einen Scheidebrief geschrieben hat? Jetzt dagegen ist an den Frauen vor Gold kein Glied mehr beweglich, vor Wein ist kein Kuß mehr frei, die Scheidung aber ist schon ihr inniger Wunsch, als sei sie die natürliche Frucht der Ehe“ (Tertullian 1952, 79).

²⁰⁷Die in der Schweiz feststellbare Tendenz, dass den seit mehreren Jahrzehnten steigenden Scheidungsraten kontinuierlich sinkende Heiratszahlen gegenüberstehen (Bundesamt für Statistik 2004, 58.62), ist auch in anderen westlichen Industrieländern erkennbar (vgl. Beck 1985, 163; vgl. Gabriel Ehe und Familie zwischen Wunsch und Wirklichkeit...“, 7). Ein wichtiger Grund für diese Tendenz mag darin liegen, dass nicht nur die veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu den sinkenden Heiratszahlen beitragen – wovon in erster Linie die Frauen durch den Zugang zu Bildung und Erwerbsarbeit profitieren (vgl. Hill/Kopp 2002, 181) – sondern vor allem, weil die eigene Autonomie nicht preisgegeben werden will und eine Anpassung an von aussen aufoktroierte Vorgaben für das selbstbestimmte Individuum nicht in Frage kommt (Singly 1994, 114).

te Zufluchtsort, der die durch den ausserfamiliären Bereich evozierten Defizite auszugleichen vermag (vgl. Vester 1993, 149).

Es scheint indes, dass das Bewusstsein um die existentielle Dimension dieser Diskrepanz kaum vorhanden ist. Denn die Ehe, der Urkern von Familie sozusagen, verliert als einzige Lebensform zweier Partner zunehmend ihren Sonderstatus; darüber hinaus wird sie aufgrund ihrer Instabilität²⁰⁸ als *lebenslange* Verbindung zweier Menschen immer seltener (Hill/Kopp 2002, 261; Peuckert 2004, 29; Singly 1994, 116.146).²⁰⁹ Ist der Mensch aus schöpfungstheologischer Sicht auf eine dauerhafte, lebenslange, in Gott gründende Ehe hin angelegt, sind in der aufgeklärten, postmodernen Gesellschaft nicht eheliche Lebensgemeinschaften zur Selbstverständlichkeit geworden und treten zunehmend an die Stelle der konventionellen Ehe (Hill/Kopp 2002, 174; Beck 1986, 163). Doch um der weiteren Untersuchung nicht vorzugreifen nun zurück zur Frage, welche konkreten Merkmale die *Beziehung* der Geschlechter in der postmodernen Lebenswelt prägen. Hierzu sei als erstes auf die Kommunikation eingegangen, mit deren quantitativer Zunahme durch die Welt umspannenden medialen Möglichkeiten eine qualitative Abnahme einhergeht.

7.2.2.1 Kommunikation – quantitative Zunahme versus qualitative Abnahme

Als von Gott und auf ein zwischenmenschliches Du hin erschaffenes Wesen ist dem Menschen die soziale Ausrichtung ontologisch inhärent. „God used language to establish relationship“ (Crabb 1995, 91). Der Kommunikation kommt damit existentielle Bedeutung zu; sie ist mittlerweile an jedem Ort und zu jeder Zeit Welt umspannend möglich (vgl. Senna „Tugend oder Grundrecht? ...“, 188). Es wäre allerdings ein Trugschluss, von der quantitativen zugleich auf eine qualitative Zunahme zu schliessen, da davon ausgegangen werden kann, dass es sich dabei meist um reine Weitergabe von Informationen handelt (vgl. Bauman 2007, 169ff). Inwieweit beeinflusst dieser Umstand die Paarbeziehung,

²⁰⁸Zu den verschiedenen Faktoren ehelicher Instabilität sei u.a. auf den Artikel von Eid „Visages et Paysages: Du mariage, du couple et de la famille“ verwiesen.

²⁰⁹Für diese Entwicklung von entscheidender Bedeutung sind die gesellschaftlichen Veränderungen, wie Gerstenberger und Schrage feststellen: „Die Entwicklung zur konsumorientierten, industriellen Massengesellschaft hat die Familienstruktur tief erschüttert, ihr Sinn und Funktion geraubt und damit die intime Zweisamkeit, das Zusammenleben von Mann und Frau obdachlos gemacht“ (Gerstenberger/Schrage 1980, 75).

spricht die Kommunikation in der Ehe? Augenfällig ist, dass dort nicht nur eine *qualitative* Abnahme feststellbar ist, sondern dass sie in besonderer Weise auch *quantitativer* Art ist. So beschränkt sich die Kommunikation bei, im Durchschnitt seit sechs Jahren verheirateten Paaren auf sieben bis zehn Minuten pro Tag (Guggenbühl 1994, 285; vgl. Czell „Gute Zeiten – schlechte Zeiten ...“, 66).²¹⁰ Es erstaunt also keineswegs, wenn die immer seltener werdenden Gespräche schlussendlich zu einer Entfremdung der Ehepartner führen (Schindler et al. 1998, 94).²¹¹ Crabb hat also wortwörtlich Recht: „silence is not golden—it is deadly“ (Crabb 1995, 98).²¹² Denn wie zahlreiche Studien belegen, hat eine ungünstige Kommunikation grossen Einfluss auf einen negativen Verlauf der Partnerschaft (vgl. Bodenmann „Psychologische Risikofaktoren für Scheidung ...“, 88). Mit anderen Worten: je besser die Partner miteinander kommunizieren, umso höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Beziehung von Dauer sein

²¹⁰Die Gründe für die Abnahme qualitativer Kommunikation sind vielfältig, unumstritten aber ist der zunehmende Einfluss der Medien, in erster Linie des „Leitmedium“s (Gangloff/Abarbanell 1994, 14) Fernseher. Die Medien dominieren die häusliche Gemeinschaft stark und tragen dazu bei, dass, auch wenn beide Partner Zuhause sind, sie ‚getrennt beisammen‘ sind. Der gemeinsame Gesprächsstoff schwindet und den alltäglichen Belastungen sowie der Bearbeitung anstehender Konflikte kann durch den ‚medialen Rückzug‘ aus dem Weg gegangen werden (vgl. Schorb „Die Familie am Bildschirm...“, 25.27).

Ein Experiment aus den 70er Jahren hat mit erschreckender Deutlichkeit die Abhängigkeit von eben diesem Leitmedium aufgezeigt. Nachdem einigen Familien während einer begrenzten Zeit der Fernseher weggenommen worden war, wussten diese nicht mehr, was mit ihrer Zeit anzufangen. „Die Familien waren auf sich selbst gestellt und daher notwendigerweise auch mit ihren unterschwelligen Beziehungsproblemen konfrontiert“ (Schorb „Die Familie am Bildschirm...“, 25). Die Familien sahen sich durch den Entzug des Fernsehers einer besonderen Belastung ausgesetzt; es war eine Zerreissprobe. So wurde die Rückkehr des ‚Heiligtums‘ auch mit einem überschäumenden Freudentaumel gefeiert (vgl. Schorb „Die Familie am Bildschirm...“, 25). Das bestätigt, was an anderer Stelle bereits erwähnt worden ist, nämlich, dass die elektronischen Medien, allem voran der Fernseher nicht nur zur Ersatzreligion geworden sind, sondern regelrecht zum ‚Opium des Volkes‘, wie die Überschrift des entsprechenden Artikels von Schmidt suggeriert (vgl. Schmidt „Opium des Volkes?...“, 123).

²¹¹Dabei kommt erschwerend hinzu, dass das miteinander Sprechen nicht explizit gelehrt, sondern *en passant* erworben werden muss (vgl. Wieck 1988, 139).

²¹²Es sind jedoch geschlechtsspezifische Unterschiede feststellbar, zumal es meistens die Frauen sind, welche die Probleme angehen wollen und deshalb die Initiative zur Eheberatung ergreifen (Czell „Gute Zeiten – schlechte Zeiten ...“, 67). So haben in einer österreichischen Studie nur 4% der männlichen Befragten angegeben, bei Problemen professionelle Hilfe in Anspruch zu nehmen; die meisten (56%) ‚reissen sich zusammen‘ (vgl. Zulehner 2003, 125). Ein solcher Unterschied in der Problembewältigung und damit implizit auch in der Kommunikationsstrategie ist ansatzweise bereits im Sündenfallgeschehen erkennbar: während Eva in das Gespräch mit der Schlange verwickelt war, sass Adam passiv dabei (Crabb 1995, 97). Crabb kritisiert das Verhalten Adams denn auch stellvertretend für das Schweigen vieler Ehemänner in der Gegenwart: Adams „silence was symbolic of his refusal to be involved with Eve“ (Crabb 1995, 97). „His disobedience did not begin with his eating but with his silence“ (Crabb 1995, 97).

wird.²¹³ Qualitative Kommunikation ist für das Gelingen einer Partnerschaft also unabdingbar (vgl. Czell „Gute Zeiten – schlechte Zeiten ...“, 66). Psychotherapeuten orten die Ursache vieler gestörter Beziehungen in eben dieser Unfähigkeit einer befriedigenden, Problem lösenden Kommunikation (vgl. u.a. Schindler et al. 1998, 94f; Bornstein/Bornstein 1993, 30f), weshalb sie deren zentrale Bedeutung besonders hervorheben:

Offene partnerschaftliche Kommunikation ist ... nicht nur die Basis für eine gute affektive Beziehung, sondern auch die Grundlage für effektives Problemlösen. Voraussetzung für ein gutes Verständnis ist, dass beide Partner bereit sind, offen über sich selbst zu sprechen und dass sie versuchen, dem anderen ihre Empfindungen und Überlegungen – im Positiven wie im Negativen – möglichst eindeutig mitzuteilen (Schindler et al. 1998, 94).

Wird dieser Umstand auf die Schöpfung zurückreflektiert, zeigt sich, dass das kommunikative Geschehen ausschliesslich qualitativer Art war, was in Anbetracht der trinitarisch-relationalen personhaften Seinsweise Gottes auch kaum anders vorstellbar wäre. Dass sich die (Ehe-)Partner, die ja beide Ebenbilder Gottes sind, nach einer qualitativ-intensiven und aufbauenden Kommunikation sehnen (vgl. Czell „Gute Zeiten – schlechte Zeiten ...“, 66), kann als Ausdruck dieses ontologisch angelegten Bedürfnisses gedeutet werden. Die Abnahme qualitativer Kommunikation ist demnach nicht einfach ein gesellschaftlich-kulturelles Phänomen, sondern sie stellt eine qualitative Einbusse des Menschseins *an sich* dar. Wird die Kommunikation immer mehr zur ‚Randerscheinung‘, kommt der (romantischen) Liebe mittlerweile eine dominierende Stellung innerhalb der Partnerschaft zu.

7.2.2.2 *Liebe – Partnerschaft als Mittel zur Befriedigung der eigenen Liebessehnsucht*

Standen bis zum 18. Jahrhundert vorwiegend strategisch-ökonomische Beweggründe im Vordergrund einer Eheschliessung, werden sie seitdem zunehmend aus Liebe eingegangen (Burkart/Koppetsch „Geschlecht und Liebe...“, 438; vgl. Burkart 1997, 13; Perner „Liebe und Ehe am Beginn des 3. Jahrtausends ...“,

²¹³Ein Defizit an Kommunikation und Stressbewältigung wurde in Studien zur Partnerschafts- und Scheidungsforschung als einer von zwei zentralen Hauptrisikofaktoren für Scheidung benannt. Als zweiter Faktor gilt die emotionale Labilität (vgl. Bodenmann „Risikofaktoren für Scheidung ...“, 90).

370).²¹⁴ Mittlerweile nimmt die – vor allem romantische – Liebe *die* zentrale Rolle in der Ehe ein. Das moderne Paar konstituiert sich

durch romantische Liebe; ... als 'postmodernes' Paar ... bezieht es seine einzige Daseinsberechtigung aus der sexuellen Anziehung. Verliert sich deren Kraft, gibt es keinen Grund mehr, zusammenzubleiben (Burkart 1997, 191).

In der postmodernen Lebenswelt steht und fällt die Ehe demzufolge durch die alleinige Fokussierung auf die Liebe und erst noch auf nur *einen* ihrer Bedeutungsinhalte, nämlich die *romantische* Liebe.²¹⁵ Diese ist allerdings primär auf die Befriedigung des *eigenen* Liebesbedürfnisses ausgerichtet, was nicht erstaunt, denn der „Natur nach lieben wir weder Gott noch unseren Nächsten mit ganzer Hingabe, sondern vor allem uns selbst“ (Hengel „Das höchste Gebot...“, 4). Es ist nicht weiter verwunderlich, dass aufgrund dieser starken Gewichtung auf die eigene, emotionale Bedürfnisbefriedigung – was auf die fundamentale, narzisstische Tendenz in Paarbeziehungen hinweist (vgl. Moeller „Aspekte der Liebe im Zeitalter der narzisstischen Bedürftigkeit“, 352f) – die Fortführung der Beziehung nur so lange als lohnend beurteilt wird, als diese durch den Partner sichergestellt ist (Singly 1994, 146). Es steht also primär das egozentrische *Geliebtwerden* im Mittelpunkt und nicht das auf den Anderen ausgerichtete bedingungslose *Lieben* (Fromm 1980, 11). Anstatt „tätige Sorge für das Leben und das Wachstum dessen, was wir lieben“ (Fromm 1980, 37) zu sein, ist die Liebe zum Mittel für den eigenen Zweck verkommen. Das heisst, dass die ursprüngliche Bedingungslosigkeit aufgegeben und an spezifische Bedingungen geknüpft worden ist (Desmond „Consecrated Love ...“, 8ff). Das entspricht der postmodernen Ablehnung von Absolutem und der Absolutsetzung von Toleranz und Pluralität, wie es Desmond mit seiner Frage auf den Punkt bringt: „Something unconditional makes an absolute claim, but what can make an absolute claim in a world without an absolute?“ (Desmond „Consecrated Love ...“, 8).

²¹⁴Liebesbeziehungen waren in früheren Gesellschaften vorwiegend ausserhalb der Ehe anzutreffen (Burkart 1997, 13).

²¹⁵Vor dem Hintergrund der biblisch verstandenen, ehelichen Liebe mit Selbstliebe, Eros und Agape als zentralen Bedeutungsinhalten (vgl. Desmond „Consecrated Love ...“, 10), wird eine starke inhaltliche Engführung was die Liebe anbelangt deutlich.

Aber Ehe ist mehr als Liebe, sie ist *Lebensgemeinschaft*. Der Wille zur Dauerhaftigkeit ist ein unaufhebbares Element der Liebe (Pelletier „Le mariage des chrétiens ...“, 158). Denn gerade in der Ehe soll sich die Liebe ja *bewähren* und das vor allem in schwierigen Lebenslagen, im „Ernstfall“, wie Barth es nennt, was bedeutet:

ein Kollektiv, ein Wir, ein Paar geworden sein und nun als solches existieren – nach außen nicht nur, sondern, was die Sache nach außen allein möglich macht, nach innen, und in den gegenseitigen Beziehungen nicht nur, sondern im Denken, Wollen und Fühlen beider Beteiligten, auf dem diese Beziehungen beruhen müssen, wenn sie haltbar sein sollen. Dieser Ernstfall der Liebe ist die Ehe als Lebensgemeinschaft (Barth 1969, 209).

Wenn aber nicht mehr der willentliche *Entschluss* der Ehe zugrunde liegt sondern das *emotionale Befinden*, dann wird eine dauerhafte Paarbeziehung tatsächlich zum Glücksfall. Denn: kann der Liebende dafür garantieren, dass sein Gefühl von Dauer sein wird? Kann die Liebende sich am Tag der Eheschliessung dafür verbürgen, dass ihr momentanes Gefühl auch in schweren Zeiten standhalten wird? Nein, denn: „Jede Liebe geht einmal zu Ende ... Jede Liebe trägt schon den Keim ihres Untergangs in sich, kaum daß sie richtig begonnen hat“ (Burkart 1997, 214).²¹⁶ Gerade deshalb ist es unzureichend, Liebe als das *Fundament* der Ehe zu bezeichnen (gegen Burkart/Koppetsch „Geschlecht und Liebe...“, 441), denn wo eine „Ehe auf die Liebe aufgebaut wird, ist sie von vornherein verloren“ (Brunner 1939, 329). Es verwundert in Anbetracht der Flüchtigkeit menschlicher Emotionen also nicht, dass die eheliche Instabilität, sprich die hohe Scheidungsquote, zu einem grossen Teil dieser stark belastenden Emotionalisierung zuzuschreiben ist (Singly 1994, 149). Denn aus dem Ehe- und Liebesversprechen allein erwächst noch keine verbindliche Ehe, sondern das Versprechen muss sich jeden Tag neu und umfas-

²¹⁶Hier tritt die wichtige Unterscheidung zwischen psychologischem und theologischem Verständnis von Liebe zutage, worauf Clough hinweist: „For scientists words point to things; in the Bible words point beyond them. That is why even all psychological definitions taken together do not exhaust the Christian definition of love. Love, from a Christian point of view, is part of the nature of God: intended to be lived rather than described“ (Clough „To Be Loved an To Love“, 23). Wenn für den Soziologen Burkart jeder Liebe ihr Ende von Beginn weg unausweichlich inhärent ist, erfährt der Liebesbegriff aus biblischer Perspektive eben die von Clough erwähnte, das weltlich-immanente überschreitende Dimension: durch die Analogie zwischen weltlicher Ehe und göttlichem (Ehe-)Bund mit dem auserwählten Volk. Die menschliche Begrenzung der Liebe wird durch die in Gott gründende Liebe (vgl. 1Joh 4,7) überwunden, denn: „Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat“ (1Joh 4,19).

send als wahr erweisen, also ganz praktisch ‚gelebt‘ werden, unabhängig von der Erfüllung spezifisch gesetzter Bedingungen. Das biblische Verständnis wahrer Liebe steht genau in diesem Punkt in krassem Gegensatz zu jenem der Postmoderne. Denn sie versteht Liebe nicht nur als reine Herzensangelegenheit oder volatile Emotion, sondern als Gebot, wodurch sie mit dem *Willen* verbunden wird und damit den Einsatz der *ganzen* Person erfordert (Pelletier „Le mariage des chrétiens ...“, 158). Mit der zunehmend zu beobachtenden Bindungsunfähigkeit (Moeller „Aspekte der Liebe im Zeitalter der narzisstischen Bedürftigkeit“, 353) scheint aber gleichzeitig eine Abnahme der Liebesfähigkeit einherzugehen. Trotz einer eigentlichen ‚Inflation‘ der Liebe sehnen sich die Menschen immer mehr danach (vgl. Böttner „Die Paar-Probleme“, 379; Fromm 1980, 11).

Die Liebe scheint wichtiger denn je – aber die Liebe wird schwieriger denn je. Denn die Alltagserfahrung spricht eine andere Sprache, auch wenn der Traum vom dauerhaften Glück zu zweit unausrottbar ist (Böttner „Die Paar-Probleme“, 379).

Jeder will geliebt *werden*, ohne mehr die Fähigkeit zu besitzen, *zuerst* zu lieben. Genau hier zeigen sich die Grenzen menschlicher Liebesfähigkeit: denn wie bereits als zentral dargelegt worden ist, ermöglicht einzig der *in Gott gegründete Glaube* das Überschreiten der kreatürlichen Liebesfähigkeit, was den Zugang zu einem besonders tiefen, umfassenden Handeln in Liebe ermöglicht (vgl. 1Joh 4,19; Beutler 2000, 111; vgl. Abbildung 2). Konfrontiert mit dem Anspruch einer bedingungslosen, ‚geweihten Liebe‘ („Consecrated Love“), wie sie Desmond als notwendige Grundlage einer Paarbeziehung versteht (vgl. Artikel von Desmond „Consecrated Love ...“), stoßen die menschlichen Möglichkeiten rasch an ihre Grenzen: „Consecrated love ... exceeds the dimensions of what we could effect through ourselves alone“ (Desmons „Consecrated Love ...“, 13). Wahrhaftige Liebe ist aufgrund der geschöpflichen Begrenztheit deshalb auf den Empfang der Liebe Gottes als primärer ‚Liebesquelle‘ (vgl. 1Joh 4,7.9) angewiesen und kann sie nur so auf zwischenmenschlicher Ebene weitergeben (vgl. Beutler 2000, 110);²¹⁷ erst in dieser Verknüpfung mit Gott kann sie sich auf den Ehepartner und dessen umfassenden Wohlergehen richten

²¹⁷ Psalm 127,2 mag als gutes Beispiel dienen, dass menschliche Bemühungen ohne Gottes Unterstützung wenig fruchten.

(vgl. Schnackenburg 1982, 263). Für die in der aufgeklärten, postmodernen Gesellschaft im Mittelpunkt stehende *ratio* ist ein solcher Gedanke fremd, denn die Quellen ihres Seins und Lebensvollzugs beschränken sich auf die Immanenz (vgl. Desmond „Consecrated Love ...“, 14).²¹⁸ Gerade hier liegt das Problem. Denn letztlich ist „menschlich weitergegebene Liebe nur möglich durch die im Glauben erfahrene Liebe Gottes“ (Beutler 2000, 111). Freilich ist dem Ebenbild Gottes eine gewisse Liebesfähigkeit inhärent (vgl. Clough „To Be Loved and To Love“, 26), doch wie aus 1Joh 4,7-21 deutlich hervorgeht, überschreitet sie erst im persönlichen *Glauben* ihre innerweltliche Begrenztheit und verbindet sich mit Gott als dem Ursprung der Liebe.

Mit der Ablehnung des Schöpfergottes ist auch die Liebesfähigkeit auf menschliche Dimensionen geschrumpft. Die Forderung von Eph 5,28, wonach eine Ehe primär durch die Agape, die *schenkende* Liebe geprägt und durchdrungen sein soll, liegt nunmehr ausserhalb des weltlich-immanent Möglichen.²¹⁹ Vor diesem Hintergrund können die bereits erwähnten narzisstischen Tendenzen – gerade auch bezogen auf die Liebe – verstanden werden. Der Mensch bedarf existentiell der Liebe und des Geliebtwerdens. Wie aber kann Liebe weitergegeben werden, wenn sie nicht einmal zur Deckung der notwendigen Selbstliebe ausreicht? Wie soll mit dem eigenen, leeren ‚Liebesreservoir‘ das Liebesbedürfnis des Ehepartners gedeckt werden können?²²⁰ Wirkliche Liebe, die „nicht bei sich selbst und seinesgleichen stehen“ (vgl. Michel „Der dreieine Gott und die Einheit von Mann und Frau“, 214) bleibt, sondern über-

²¹⁸Desmond spricht zwar von „consecrated love“ (Desmond „Consecrated Love ...“, 14), deren zentraler Aspekt er allerdings mit der *Agape* gleichsetzt (vgl. Desmond „Consecrated Love ...“, 14).

²¹⁹Aus entwicklungspsychologischer Sicht kommt erschwerend hinzu, dass Liebe *gelernt* sein will. Denn nur wer echte Liebe – vor allem in der Kindheit – selber *erfahren* hat, kann sie letztlich auch weitergeben (vgl. Gerstenberger/Schrage 1980, 78). Wird aber diese wiederum nicht mit der göttlichen Quelle verbunden, bleibt auch sie im weltlich-immanent Möglichen gefangen.

²²⁰Wenn von modernen Soziologen die Meinung vertreten wird, dass Liebe ein soziokulturelles Konstrukt darstelle und damit nicht a priori vorhanden sei, sondern zur Entstehung besonderer, vielschichtiger Voraussetzungen bedürfe (vgl. u.a. Burkart 1997, 14f) ist zu fragen, weshalb die Liebe *per se* weiterhin vorhanden ist, zumal die Liebe zum Ehepartner als eine Unterform der Liebesfähigkeit des Menschen an sich betrachtet werden kann. Wäre sie dem Menschen nicht vom Schöpfer eingepflanzt – was nicht kulturell unterschiedliche Manifestationsformen ausschliesst – bestünde in letzter Konsequenz die Möglichkeit ihrer endgültigen Aufhebung durch den Mangel an adäquaten ‚Existenz- resp. Wachstumsbedingungen‘, wie sie Burkart in ihrer Komplexität zu beschreiben versucht (vgl. Burkart 1997, 43ff).

fließen, sich zum Du ausstrecken will, ist nur in der Ge- und Verbundenheit mit dem Gott der Liebe möglich.

7.2.2.3 *Treue – Sehnsucht, Anspruch und Unfähigkeit*

„Der Traum vom dauerhaften Glück zu zweit ist unausrottbar“. Auf den ersten Blick scheint diese Aussage ein Paradoxon zum vorher dargelegten darzustellen, wonach die *Liebe* und nicht die *Treue* im Mittelpunkt der Paarbeziehung steht. Es bedarf einer näheren Betrachtung, um die starke emotionale Überbetonung innerhalb der postmodernen Ehe nicht mit einer Relativierung der *Treue* gleichzusetzen, denn das Gegenteil ist der Fall: „die Sehnsucht nach gelingender, nach dauerhafter Partnerschaft [ist] weiterhin hoch und ungebrochen“ (Czell „Gute Zeiten – schlechte Zeiten ...“, 56). Paradox mag es hingegen in Bezug auf die dargelegten Charakteristika der Postmoderne erscheinen, von einer *Sehnsucht nach Treue*, zu sprechen. Ist doch in einer Gesellschaft, in der die Aufweichung und der Abbau von Grenzen und Normen auf allen Gebieten zum Prinzip erhoben werden (Gross 1994, 76f), der Gedanke an eine Unauflösbarkeit der Ehe kaum mehr vorstellbar. Die gesellschaftliche Akzeptanz von Konkubinat, Ehescheidung und häufigen Partnerwechseln kann jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass der *Wunsch* nach partnerschaftlicher *Treue*, die Rousseau als „das heiligste aller Rechte“ (Rousseau 1976, 947) bezeichnet, weiterhin vorhanden ist und das sogar mit steigender Tendenz (vgl. Michel „Der dreieine Gott und die Einheit von Mann und Frau“, 221; Hill/Kopp 2002, 181). Die Realität, dass Beziehungen von kürzerer Dauer und zunehmender Instabilität geprägt sind, entspricht demnach nicht dem tief liegenden Wunsch des postmodernen Individuums.²²¹ Gerade aus diesem Grund wäre es fatal, das traditionelle Verständnis von *Treue* den heutigen gesellschaftlichen Gegebenheiten anpassen zu wollen, nur weil die gelebte Wirklichkeit diesem nicht mehr entspricht und das einstmalige *Treueverständnis* als nicht mehr ‚zeitgemäss‘

²²¹Damit einher geht der Wandel von einstmaliger relativer Sicherheit durch konkrete Vorgaben und Erwartungen an das Individuum, hin zu einer grundlegenden, alle Lebensbereiche umfassenden Unsicherheit, indem die Hauptverantwortung für die Konstruktion einer (positiven) „Lebenskarriere“ (Hohm 2006, 181) dem Individuum übertragen wird (Hohm 2006, 150ff). Der Verlust von Sicherheit nimmt aber für immer mehr Menschen ein unerträgliches Mass an. Der Soziologe Bauman beschreibt deshalb eine neue ‚Formel‘ für das Streben nach Glück, welche nebst Chancengleichheit und Vernetzung auch Sicherheit umfasst (nebst Chancengleichheit und Vernetzung) (vgl. Bauman 2007, 118).

bewertet wird (gegen Andersen „Treue“, 62). Dabei wird ausser Acht gelassen, dass die Verpflichtung zur Treue das „Rückgrat der Ehe“ (Brunner 1939, 344) darstellt. Barth fragt daher zu Recht,

ob nämlich eine mit der Möglichkeit eines Abschlusses ernstlich rechnende Liebes- und Ehebeziehung überhaupt denkbar und nicht eine tolle Illusion sein möchte (Barth 1969, 231).

Je mehr die Treue und deren Bedingungslosigkeit untergraben wird, desto instabiler und ‚Rückgrat-loser‘ wird die Ehe. Es wird deutlich, dass demnach auch in punkto Treue eine klare Divergenz zwischen Wunsch und Wirklichkeit feststellbar ist.²²² Aus weltlich-immanenter Perspektive ist ihr stets eine gewisse Unsicherheit und Ungewissheit eigen (Demmer „Die Ehe – eine erfüllte Zeit“, 163). Denn die Treue auf zwischenmenschlicher Ebene wird dadurch begrenzt, dass alles Wissen und Erkennen nur Stückwerk ist (vgl. Härle 2007, 261f). Keiner der beiden Ehepartner kann wissen, was die Zukunft bereithält. Dem anderen zu vertrauen bleibt ein stetes Wagnis, weil verborgen ist, was kommen wird (vgl. Bély mit Bezug auf Nédoncell „Temporalité, Fidélité et Conjugalité“, 154). Demmer vergleicht die Ehe deshalb mit einer Reise in ein unbekanntes Land: „Man weiß nicht, wohin sie einen trägt, und man ist sich weder seiner selbst noch seines Partners sicher. Das verstärkt das Gefühl, ausgeliefert zu sein“ (Demmer „Die Ehe – eine erfüllte Zeit“, 163).

Diese, aus der Unkenntnis über die Zukunft resultierende Unsicherheit wird durch die dominierende Stellung der Liebe zusätzlich belastet. Denn ist in der Schöpfungsordnung die Liebe in der Treue verankert, hat sie in der postmodernen Lebenswelt aufgrund der starken Emotionalisierung diese Verankerung verloren. Die Dauerhaftigkeit der Partnerschaft hängt nur noch vom Fortbestehen der Liebe ab. Aber sie allein kann nicht – wie Burkart/Koppetsch postulieren – das beste „Bindemittel“ (Burkart/Koppetsch „Geschlecht und Liebe...“, 441) einer Ehe darstellen, denn dafür ist sie als Emotion viel zu flüchtig, instabil und unberechenbar. Die Angst um das Aufhören der Beziehung wird so zum

²²²Was auch die sexuelle Treue umfasst. Denn auch wenn aus soziologischer Sicht die Erwartung resp. Forderung *sexueller* Treue im engeren Sinne Milieu übergreifend ihre Legitimität verloren hat (Burkart 1997, 207) und nach Auffassung von Burkart aus soziologischer Sicht scheinbar kein moralisches Problem mehr darstellt (Burkart 1997, 259), bedeutet das noch lange nicht, dass damit gleichzeitig auch der *Wunsch* nach sexueller Treue aufgegeben worden ist. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein, zumal der häufigste Scheidungsgrund gerade in der ehelichen Untreue liegt (vgl. Kaufmann 1995, 118).

tragenden Element des ehelichen Miteinanders. Nur durch das unverrückbare Vorhandensein und die nicht zur Disposition stehende *Treue*, eben im Sinne einer *Verankerung der Liebe*, ist eheliche Stabilität erst möglich. Die Sehnsucht nach Treue scheint denn auch diesem Wunsch zu entspringen, diese Instabilität und Unsicherheit zu überwinden. Der postmoderne Mensch sehnt sich zurück nach der verbindlichen Schöpfungsordnung, in welcher die Ehe als unauflösbarer Treuebund gestiftet worden ist (vgl. Mt 19,5f; Gen 2,24; Günther „Ehe III“, 291; Lang 1986, 104; Gräb-Schmidt „Treue Gottes/Treue des Menschen“, 587).²²³ Er kann eben nicht negieren, worauf hin er erschaffen worden ist, nämlich auf eine Gemeinschaft der Geschlechter im Sinne einer „exklusiven Lebensgemeinschaft“ (Barth 1969, 218).²²⁴ „Ehe *entsteht* wohl aus der *Liebe*, aber sie hat ihren *Bestand* nicht in der Liebe, sondern in der *Treue*“ (Brunner 1939,

²²³ Auch die geschlechtliche Zusammensetzung der Ehepartner steht daher nicht zur Disposition (gegen Hill/Kopp 2002, 181), zumal die Ehe von Gott als Bund zwischen *einem* Mann und *einer* Frau konzipiert worden ist. Aus schöpfungstheologischer Sicht kann deshalb die Sehnsucht nach Treue auf zwischenmenschlicher Ebene in ihrer Umfassendheit nur in einer heterosexuellen Ehe gestillt werden und nicht in homosexuellen Verbindungen (gegen Gräb-Schmidt „Treue Gottes/Treue des Menschen“, 587).

²²⁴ In Anbetracht der Unauflösbarkeit der Ehe (vgl. u.a. Mk 10,9) ist Barth grundsätzlich zuzustimmen, dass: „Wer in die Ehe tritt, verzichtet eben damit auf die Möglichkeit, aus ihr wieder hervorzutreten“ (Barth 1969, 228). Es wäre allerdings ein grosser Irrtum, dabei stehen zu bleiben, denn Treue ist mehr „als das unbeirrte Festhalten am einmal Entschiedenen“ (Demmer „Die Ehe – eine erfüllte Zeit, 167). Es bedarf einer kontinuierlichen und reziproken Beziehungsarbeit in Form eines Prozesses wechselseitiger Anpassung (Kaufmann 1995, 117). Vielfach ist es aber gerade dieses persönliche Engagement, das gescheut wird und einer (scheinbar) einfacheren, schnelleren Lösung vorgezogen wird, zum Beispiel, indem der Beendigung der Partnerschaft aus dem Wege gegangen (vgl. Wieck 1988, 28.51) oder die Scheidung eingereicht wird. Damit bringen sich die Paare aber um die Erfahrung, gestärkt aus der erfolgreichen Überwindung schwieriger Zeiten hervorzugehen. Denn wie aus einer qualitativen Studie mit Langzeitehepaaren (Ehedauer > 25 Jahre) (Gutteridge „Long-Lasting Marriage ...“, 81f) hervorgeht, haben es die befragten Paare rückblickend besonders den problematischen Lebensabschnitten zugeschrieben, die Dauerhaftigkeit und Qualität ihrer Beziehung gestärkt und gefördert zu haben (vgl. Gutteridge „Long-Lasting Marriage ...“, 89). Um dies zu erreichen, bedarf es aber des Willens und Aktivwerdens *beider*, denn: „Die Ehe *aufgeben* kann man alleine, aber um in ihr *bleiben* zu können bedarf es des anderen“ (Vansteenwegen „Comment dire ‘oui’ ...“, 213/Übersetzung und Hervorhebungen durch die Verfasserin; Originaltext: „On peut sortir seul du mariage, mais on a besoin de l'autre pour y rester“).

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Feststellung Desmonds, dass erst in der *Zeit* die Tiefen der Liebe erschlossen werden können, d.h. dass die Liebe einen Läuterungsprozess durchlaufen muss, durch welchen die wahre Liebe erst erkannt werden kann. „Life has to grow quiet for these deeper springs to be heard echo. They resonate in the silence of passing“ (Desmond „Consecrated Love ...“, 13). Auch wenn dieser Argumentation weiterhin die Möglichkeit einer Auflösung der Ehe inhärent ist, ist doch der Gedanke von zentraler Bedeutung, dass erst im Laufe der Zeit, also in der Dauerhaftigkeit wichtige Beziehungselemente an die Oberfläche gelangen, die ansonsten unentdeckt bleiben würden.

342/Hervorhebungen im Original; Sperrungen kursiv), wie Brunner treffend feststellt.²²⁵

Diese Ausführungen veranschaulichen den krassen Gegensatz zwischen schöpfungstheologischem und postmodernem Verständnis von Treue. Wird durch das ‚Ein-Fleisch-Werden‘ (Gen 2,24) ein unauflösbarer, ganzheitlicher Bund zwischen Mann und Frau aufgerichtet, wird die Treue zum der Ehe inhärenten Faktum (vgl. Burkart 1997, 191ff).²²⁶ Die Anerkennung dessen bedarf jedoch zusätzlich des willentlichen *Entschlusses*. In der postmodernen Lebenswelt hingegen hat sich eine Umkehrung vollzogen, was allein die der Soziologie entstammende Forderung nach einer „Neubewertung von Treue als Wert“ (Burkart 1997, 209) illustriert. Es hat sich also genau der zu Beginn dieses Abschnittes als fatal beschriebene Schritt vollzogen, nämlich, dass das Treueverständnis *der postmodernen Lebenswelt* angepasst wird, ungeachtet der Disposition des Menschen, wonach ihm die Sehnsucht nach einer *auf Dauer ausgerichteten* Beziehung ontologisch inhärent ist. Ist schöpfungstheologisch die Liebe der Treue *nachgeordnet*, wird sie in der Postmoderne der Treue *vorgeordnet*.

7.2.2.4 Freiheit – Anspruch auf absolute Selbstbestimmung

Wie bereits angeklungen ist, stellt das Streben nach Freiheit das zentrale Merkmal der postmodernen Gesellschaft dar und prägt deren Kultur. Freiheit wird dabei verstanden als ausgeprägte Selbstbestimmung, bei welcher das Selbst

²²⁵Vor diesem Hintergrund stimmt es nachdenklich, dass sich sogar die Kirchen, sowohl die Evangelische als auch die Katholische dazu verleiten lassen, Liebe als zentralstes, eine Ehe konstituierendes Element zu bewerten (vgl. Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 2). Beschreibt die römisch-katholische Kirche die Ehe seit dem zweiten Vatikanischen Konzil als ‚Liebesbund‘ (vgl. dazu die Diskussion des Papiers im Artikel Thatchers „Marriage and Love: Too Much of A ‚Breakthrough‘?“), stellt sich die Evangelische zunehmend weniger gegen eine Auflösbarkeit der Ehe. „Immer unverhohlener wird auf die Scheidung als positiver Möglichkeit eines kreativen Neuanfangs rekurriert“ (Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 14). Es ist paradox: es muss zunehmend nicht mehr die Scheidung gerechtfertigt werden, sondern der Grund, weshalb noch in der, „den eigenen Vorstellungen von Glück nicht entsprechenden Ehe ... verharrt“ (Eibach in: Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 14) wird. „Für die postmodernen Glücksritter gibt es demnach nicht nur ein Recht auf Abtreibung, sondern auch auf Scheidung, d.h. juristisch makellose ‚Entsorgung‘ des Ehepartners“ (Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 14/Fussnote; vgl. Ruge „Die Stellung der modernen Frau in Kirche und Welt heute ...“, 454).

²²⁶Dem entspricht, dass der Grundsatz der Monogamie, also die Erwartung reziproker Treueerwartung, auch in nicht ehelichen Lebensgemeinschaften grosse Bedeutung zuzukommen scheint (Kaufmann 1995, 111).

und dessen Verwirklichung im Mittelpunkt stehen (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 236). Durch diesen Machtanspruch auf das eigene Ich wird Freiheit zur „absoluten Selbstkonstitution“ (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 236) und ist damit „essentially and irremediably non-relational“ (Gunton 1993, 64).²²⁷ Dem postmodernen Freiheitsideal liegt demnach das Bestreben zugrunde, sich über relationale Bindungen hinwegzusetzen resp. sich von ihnen zu befreien (Gunton 1993, 65); denn absolut gesetzte Selbstverwirklichung bedarf des Nächsten nicht (Gunton 1993, 65). Dieser Tatbestand entspricht der zunehmenden Fokussierung der Ehepartner auf die *eigenen* Bedürfnisse und Erwartungen, die durch den anderen gestillt werden sollen. Es erfolgt in gewissem Sinne eine Instrumentalisierung des Anderen, der nunmehr als Mittel zum Zweck für die eigene Zielerfüllung dient und nicht mehr wichtiger und ergänzender Teil des Selbst ist (Gunton 1993, 14 mit Bezug auf Taylor). Doch wo

Freiheit als radikal selbstkonstituiert verstanden wird, ist Verantwortung auf die Verantwortung der Handlungssubjekte sich selbst gegenüber beschränkt (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 250).

Auch wenn allein dem Menschen ein gewisser Egoismus eigen ist (Desmond „Consecrated Love ...“, 13), zeugt das postmoderne Freiheitsstreben von einem eigentlichen Egozentrismus.²²⁸ Dass dies das Gelingen einer Partnerschaft erschwert, liegt auf der Hand, zumal durch das zunehmende Autonomiebestreben beider Parteien „ein dauerhaftes Miteinander heute ungleich schwieriger“ (Böttner „Die Paar-Probleme“, 380) geworden ist.

²²⁷ Vor dem Hintergrund dieser Beziehungslosigkeit verwundert es nicht, dass nicht nur die Scheidungen, sondern auch die Abtreibungen kontinuierlich zunehmen (Ruge „Die Stellung der modernen Frau in Kirche und Welt heute ...“, 454).

²²⁸ In diesem Zusammenhang ist der Hinweis Buhres aus dem Jahre 1952 sehr wichtig und heute aktueller denn je, dass nämlich Egozentrismus in der Ehe einem Herrschaftsverhältnis gleichkommt: „Gilt für uns das: ‚Du bist da für *mich*‘, – so bedeutet das Kampf beider Partner um die Herrschaft; und das mag wohl Hölle auf Erden sein. Gilt aber das: ‚Ich will da sein für *Dich*‘ – so ist ja keiner da, der den anderen unterwerfen will, sondern beide wollen einander helfen, dienen, füreinander da sein“ (Buhre „Vom Wesen christlicher Ehe ...“, 9/Hervorhebungen durch die Verfasserin). Indem häufig die biblische Forderung zur Unterordnung als inakzeptables patriarchales Herrschaftsverhältnis zurückgewiesen wird, ist zu fragen, ob die Instrumentalisierung – es muss dieser herausfordernde Begriff verwendet werden – des Ehepartners zur eigenen Bedürfnisbefriedigung nicht eine viel schärfere und destruktivere Form der Herrschaft darstellt, als die schöpferische Vorordnung des Mannes über die Frau, welche sich unaufhebbar an der Liebe Christi zur Gemeinde messen lassen muss.

Wird dieses Freiheitsverständnis den Ausführungen zur Erschaffung des Menschen zur Seite gestellt, tritt ein krasser Gegensatz zur dreifachen, das Menschsein konstituierenden Freiheit in der Gebundenheit hervor. Der schöpferisch bedingt an Gott, den Nächsten und die Natur gebundene Mensch versucht, den zur umfassenden Verwirklichung seiner Existenz notwendigen Daseinsrahmen sukzessive zurückzudrängen; das Menschsein wird in absolutistischem Sinn auf das eigene Ich reduziert, um zur (vermeintlich) unendlichen Freiheit vordringen zu können. Der grundlegende Fehlschluss liegt darin, dass Freiheit als Selbstkonstitution nicht nur den Verlust des Selbst und des Anderen zur Folge hat (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 240), sondern in ihrer Absolutsetzung die Wurzel einer eigentlichen „Dehumanisierung“²²⁹ (Schwöbel „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“, 250) darstellt.²³⁰ Denn eine „Vergottung des Menschen“ macht ihn „nicht menschlicher, sondern eher unmenschlicher“ (Moltmann 2005, 142).

Die nachfolgende Abbildung illustriert zum einen das Getrenntwordensein des Menschen von dessen heiligem Schöpfergott durch den Sündenfall und zum anderen die bewusste Abkehr des Menschen von Gott durch die Absolutsetzung von Autonomie und Vernunft. Beide haben ebenfalls negative Konsequenzen auf die Daseinsdimensionen von Mitmensch und Natur.

²²⁹Eine *umfassende*, vom Menschen ausgehende Loslösung von Gott ist nicht möglich, da der Schöpfer allem Seienden vorausgeht und alles durch ihn zum Sein gerufene von ihm erhalten wird (vgl. auch Kessler/Deurloo 2004, 57). Könnte sich der Mensch vollkommen von Gott lösen, wäre dies gleichbedeutend mit dem sofortigen Aufhören der menschlichen Existenz.

²³⁰Dieses Streben nach selbstgesetzter Freiheit stellt eine Parallele zum Geschehen im Garten Eden dar. Gott erliess ein einziges Verbot, welches dem ersten Paar den Erhalt des ‚paradiesischen‘ Zustandes ermöglichen sollte; ihre Freiheit liess sich nur in der Gebundenheit an dieses eine Gebot erhalten. Will sich der postmoderne Mensch über sämtliche Vorgaben hinwegsetzen, um zur vermeintlich wahren Freiheit durchzudringen, war dies ebenfalls die Absicht Adam und Evas. Wie damals, setzt sich auch heute der Mensch an Gottes Statt im irrigen Glauben, es ‚besser zu wissen‘ als sein Schöpfer.

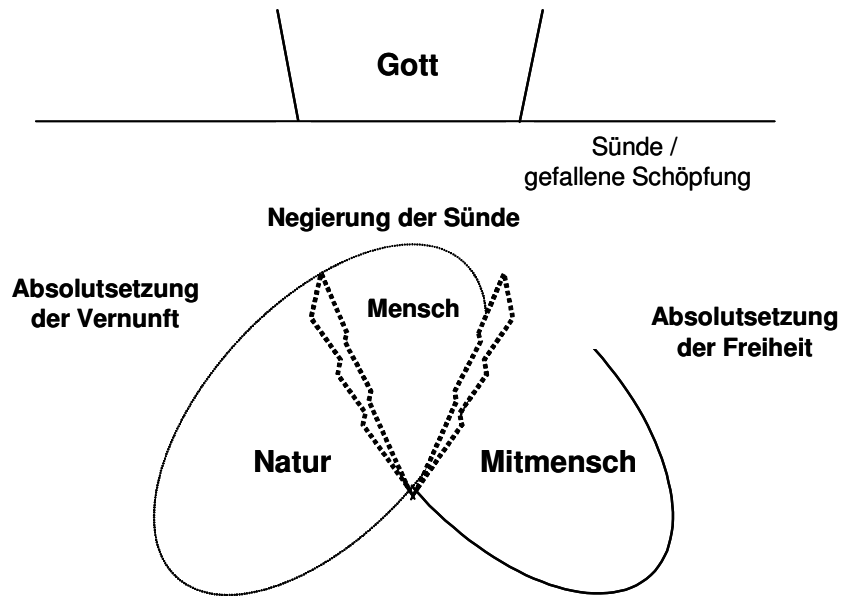


Abb. 5: *Durch die Aufklärung hat sich der Mensch von Gott losgesagt. Durch die Individualisierung sowie der Absolutsetzung von Freiheit und Selbstbestimmung entfremdet er sich dem Nächsten. Am stärksten mag die Gebundenheit an die Natur weiterbestehen.*

Wenn im vorherigen Abschnitt von Treue und Sehnsucht danach die Rede war, scheint dies auf den ersten Blick dem absolut gesetzten Freiheitsstreben entgegenzustehen. Das trifft insofern nicht zu, als dass Treue nicht gleichzeitig Aufgabe der persönlichen Freiheit bedeutet, denn erst in ihrem *Verschenken* wird sie erfahren (Kobusch „Person und Freiheit...“, 18). Wahre Freiheit vollzieht sich also erst am Du. Freiheit in Beziehung heißt – mit Bonhoeffer gesprochen – Gebundensein an den anderen, „frei-sein-für-den-anderen“, weil der andere mich an sich gebunden hat. Denn nur in der Beziehung auf den anderen bin ich frei“ (Bonhoeffer 1958, 41). Weil aber die Sehnsucht nach tiefgründigen, festen Bindungen, Zuverlässigkeit und Angenommensein im Menschen tief verankert ist (vgl. Kopp 2000, 29), wird die Ehe zum Hoffnungsträger des persönlichen Glücks.

7.2.2.5 Ehe – idealisierter Ort von Selbstverwirklichung und Glück

Die Ehe hat in den letzten zwei Jahrhunderten einen einschneidenden Strukturwandel erlebt. In der vorindustriellen Agrargesellschaft war sie in ein familiäres System integriert, welches keine Trennung zwischen privatem und beruflichem Bereich kannte, sondern „Lebens-, Erziehungs-, Arbeits-, Wirtschafts- und Kon-

sumgemeinschaft“ (Kopp 2000, 15) war. In ihr kam auch der Religion eine zentrale Stellung zu, war das Bewusstsein um die Transzendenz im Gegensatz zur Gegenwart damals noch sehr ausgeprägt (Eid „Visages et Paysages ...“, 19). Eingebettet in eine, auf klaren Rollenvorgaben basierende und von einer hohen Solidarität geprägten, mehrere Generationen umfassende Grossfamilie löste sich das ‚Ich‘ im ‚Wir‘ auf; dem Einzelnen kam nur als Arbeitskraft, nicht aber als seelisch-emotionale, einzigartige Person Bedeutung zu, was auch die Erziehung prägte (Eid „Visages et Paysages ...“, 21). So war die Ehe denn primär Vernunft Ehe, in welcher die unbedingte Treue der Ehepartner nicht zur Diskussion stand, ja, gar nicht zur Diskussion stehen *konnte*, hing davon doch das langfristige Weiterbestehen des umfassenden Familienverbundes ab (Kopp 2000, 15; Eid „Visages et Paysages ...“, 21f).²³¹

Im Zuge der Industrialisierung zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat dann eine Aufgliederung der Gesellschaftsbereiche eingesetzt, was zu einer schrittweisen Loslösung des Privatbereiches von der beruflichen Tätigkeit bis hin zu einer klaren Trennung geführt hat (Rosemeier „Der Einfluß von Staat, Gesellschaft und Privatbereich ...“, 253; Karle 2006, 23).²³² Die Arbeitswelt hat sich als „eine Sphäre eigener Ordnung zwischen privatem und öffentlichem Bereich etabliert“ (Habermas 1999, 239). Die bis dahin umfassende, private sowie ökonomische Funktion des Familienverbundes wurde zunehmend durch diese Aufteilung in zwei separate Bereiche aufgehoben; das Leben spielt sich seither in einer privaten und einer öffentlichen Sphäre ab (Karle 2006, 23).²³³ Es hat sich

²³¹ Aufgrund ihrer enormen sozialen Bedeutung als über lange Zeit einziger Institution, die den Beteiligten weitreichende Vorteile einbrachte, war die Ehe eine viel zu ernstzunehmende Sache, als dass sie wie in der Gegenwart von der volatilen Emotion ‚Liebe‘ hätte bestimmt werden können (Eid „Visages et Paysages ...“, 23).

²³² Diese, über Jahrzehnte hinweg erfolgte schrittweise und mittlerweile gänzlich vollzogene Trennung zwischen privatem und beruflichem Bereich hat massgeblich zur Individualisierung beigetragen und dazu, dass die Familie zunehmend isoliert und auf sich selbst zurückgeworfen wird (vgl. Habermas 1999, 241).

²³³ Dieser Tatbestand der Zergliederung des Lebens sowie der ständige Wechsel zwischen diesen beiden, also der beruflichen und der privaten Sphäre, stellt einen fortwährenden emotionalen Stress dar (Kopp 2000, 21), der bearbeitet werden muss. Denn es wäre ein Fehlschluss davon auszugehen, dass beide Bereiche mit ihren Anforderungen und Erwartungen *egalitär* nebeneinander stünden. Denn oft werden die privaten Bedürfnisse und Interessen den beruflichen (oft unfreiwillig) nachgeordnet. „Was als Entscheidungsfreiheit des modernen Individuums daherkommt, entpuppt sich schließlich als Zwang, die verinnerlichten Mobilitätsanforderungen des Marktes zu exekutieren und Beziehungsbedürfnisse hinauszustellen. Jede achte dauerhafte Beziehung, so schätzen die Autoren einer vor kurzem erschienenen Paarstudie, ist inzwischen eine Fernliebe, gewollt oder ungewollt“ (Böttner „Die Paar-Probleme“, 380).

damit eine Entwicklung von einer „Arbeits- und Wirtschaftsgemeinschaft hin zur Intim- und Gefühlsgemeinschaft“ (Kopp 2000, 15f) vollzogen.²³⁴ Die damit verbundene Abnahme an Solidarität sowie der Abbau von Traditionen haben dem Einzelnen mehr Gestaltungsspielraum für seine Beziehungen eröffnet; nicht mehr der Familienverbund, sondern das Individuum steht nun im Zentrum des Interesses (Eid „Visages et Paysages ...“, 23).²³⁵ Diese Entwicklung hat sich fortgesetzt und bis dahin zugespitzt, dass, wie bereits dargelegt, die Selbstverwirklichung, die eigenen emotionalen Bedürfnisse sowie das persönliche Glück in der nunmehr einzig auf Liebe basierenden Ehe im Mittelpunkt stehen (Strätz 2001, 19; Eid „Visages et Paysages ...“, 23f; Kopp 2000, 17; Peuckert 2004, 193f).²³⁶ Sie dient jetzt primär der Verwirklichung des Selbst (Peuckert 2004, 193; Singly 1994, 118). „Die Partnerperson soll beglücken – nicht mehr nur bestehen“ (Perner „Liebe und Ehe am Beginn des 3. Jahrtausends ...“, 372).²³⁷

²³⁴Was gleichzeitig eine ‚Verarmung‘ der Ehe bedeutet, da sie der meisten sozio-ökonomischen Aufgaben enthoben worden ist; viele ihrer früheren Funktionen werden von öffentlichen Institutionen wie Kirche oder Gesellschaft übernommen (Kopp 2000, 18). Diese Tendenz wird dadurch forciert, als dass seit den 1960er Jahren die Industriegesellschaft schrittweise von der Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft abgelöst wird. Das bedeutet, dass der manuellen Arbeit zugunsten der intellektuellen immer weniger Bedeutung zukommt. Für Ehe und Familie beinhaltet dies ein zusätzlicher Bedeutungsverlust, zumal ihr damit ein weiterer Zuständigkeitsbereich entzogen wird, d.h. sie muss den gesellschaftlich geforderten *intellektuellen* Wisenserwerb an externe, staatliche Institutionen abtreten (Eid „Visages et Paysages ...“, 26).

²³⁵Eine wichtige Konsequenz dieses Strukturwandels liegt im Verlust des „Bereichs der Innerlichkeit“ (Habermas 1999, 244). Durch die Isolation der Familie verliert sie ihre umfassende Verwurzelung in der Gesellschaft, mit der Folge einer auf die Freizeit reduzierten und abgekoppelten Existenz. „Im Verhältnis der Entlastung von ihren ökonomischen Aufgaben verlor die Familie komplementär auch die Kraft zur personalen Verinnerlichung“ (Habermas 1999, 244).

²³⁶Aus soziologischer Sicht ist in der Postmoderne der Erlebnishunger die „unmittelbarste Form der Suche nach Glück“ (Schulze 2000, 14), was auch das eheliche Miteinander prägt. Erlebnisse sind zum Sinn des Lebens geworden (Schulze 2000, 65), was bereits bei den Ausführungen zur Verabsolutierung des Konsums deutlich wurde. So sieht sich auch die Ehe mit dem Anspruch konfrontiert, ein kontinuierliches Erlebnis sein zu müssen; sie wird in den Sog des postmodernen „Steigerungsimperativs“ (Groß 1994, 103) mit hineingezogen, an dessen Spitze das vermeintliche Eheglück steht. Was von den Akteuren jedoch vernachlässigt wird, ist, dass bei keinem konsumatorischen Akt das Erlebnis *an sich* bereits mitgeliefert wird resp. werden kann, denn dieses muss sich jeder selbst konstruieren (Schulze 2000, 431). Diese ständige Ausrichtung nach neuen Erlebnissen wird „zum habitualisierten Hunger, der keine Befriedigung mehr zulässt“ (Schulze 2000, 65). Ein von Enthusiasmus und Frustration geprägter Zeitgeist ist die Folge (Eid „Visages et Paysages ...“, 27). Schlussendlich wird allein das verpflichtende Engagement, sprich die Treue, über den Fortbestand der Ehe entscheiden.

²³⁷Durch diese, seit den 1970er Jahren zunehmende Desinstitutionalisierung der Ehe und dem damit einhergehenden, fast vollständigen Verschwinden verbindlicher (Verhaltens-)Vorgaben wird das Paar „mehr und mehr seine eigene Legislative. Auf die Aufgaben eines Zweierparlamentes ist es aber überhaupt nicht vorbereitet“ (Moeller „Aspekte der Liebe im Zeitalter der narzisstischen Bedürftigkeit“, 349). Was natürlich das partnerschaftliche Konfliktpotenzial erhöht. Da aber Konfliktfähigkeit bei Paaren nur selten anzutreffen ist (Moeller „Aspek-

Zu einer solchen Überfrachtung der Ehe mit idealisierten (Glücks-)Erwartungen hat massgeblich die weit fortgeschrittene Technologisierung der Berufswelt beigetragen. Es hat sich dadurch nicht nur der Charakter der Arbeit²³⁸ verändert, sondern zugleich das Verständnis des Menschen; er wird nunmehr als *Arbeitskraft*, nicht aber als *Person* mit vielfältigen, tief liegenden Bedürfnissen wahrgenommen (Bell 1991, 179).²³⁹ Die Erwartung einer „Erfüllung der Person als menschliches Wesen“ (Kopp 2000, 20) wird resp. muss demzufolge in den privaten Bereich verlagert werden (vgl. Perner „Liebe und Ehe am Beginn des 3. Jahrtausends ...“, 373).²⁴⁰

Im Bereich Beruf und Öffentlichkeit gelten Sachlichkeit, Leistungsorientierung, Konkurrenz, Mobilität, Durchsetzungsvermögen. Um so mehr suchen die Menschen in der Ehe Schutz, Geborgenheit, Emotionalität, Erholung, Beständigkeit, partnerschaftlichen Umgang. Wenn dann noch eheliche Partnerschaft Ausgleich sein soll für berufliche Probleme und Überforderungen, so kann dies leicht übersteigerte Erwartungen an den Partner zur Folge haben (Kopp 2000, 21).²⁴¹

Das lässt deutlich erkennen, wie stark die Ansprüche an die Ehe gestiegen sind (vgl. Peuckert 2004, 191; Hill/Kopp 2002, 266) und wie sehr mittlerweile die Erwartung des persönlichen Glücks das eheliche Miteinander prägt (Peu-

te der Liebe im Zeitalter der narzisstischen Bedürftigkeit“, 349), trägt dies als weiteres zentrales Element zur Instabilität der Ehe bei.

²³⁸In der Gegenwart wird nur noch bezahlte Tätigkeit als ‚Arbeit‘ wahrgenommen. „Wer Geld bekommt, arbeitet. Und umgekehrt: Nur wenn sich ein Tun auch als Arbeit klassifizieren lässt, gilt es als wert- und sinnvoll. Das reicht bis in den privatesten Bereich, wo harte ‚Beziehungsarbeit‘ geleistet wird“ (Jaeckel „Beruf noch als Rückgrat des Lebens? ...“, 99).

²³⁹Erst in neuester Zeit wird versucht, diesem Defizit entgegenzuwirken, das heisst dem Faktor ‚Mensch‘ wieder zunehmende Beachtung zu schenken (Klein-Blenkers „Zur Entwicklung der Betriebswirtschaftslehre“, 42).

²⁴⁰„Je entfremdeter die Arbeit wird, je sachbezogener, effizienter, desto größer wird auf der anderen Seite offensichtlich der Bedarf an Gefühlen, nach der überschaubaren Kleinwelt“ (Schmidt „Opium des Volkes? ...“, 123).

²⁴¹Czell ist der Ansicht, dass rein externale Faktoren in Form von beruflichen Anforderungen und strukturell nicht vorhandenen Institutionen zur Erleichterung der Vereinbarkeit von Familie und Beruf für die zunehmende Zerbrechlichkeit von Ehen verantwortlich sind (vgl. Czell „Gute Zeiten – schlechte Zeiten ...“, 61f). Diese Folgerung scheint zu einseitig, auch wenn der Einfluss dieser Umstände nicht geleugnet werden soll. Doch sind es primär interpersonelle Aspekte in Form von erhöhten *Erwartungen* und *Ansprüchen* an die Beziehung, die massgeblich zu den hohen Scheidungsraten in der westlichen Welt beitragen. „Eine Ehe kann auch an Überforderung zugrunde gehen. Niemand kann alle Erwartungen erfüllen, heilsame Enttäuschungen bleiben nicht aus, und sie wollen in Demut angenommen sein“ (Demmer „Die Ehe – eine erfüllte Zeit“, 166).

ckert 2004, 193f).²⁴² Jeder sucht das eigene, ewige Glück: „we wish to be happy, and we wish to be happy forever“ (Griffin „Marriage and celibacy defend human love“, 63). Doch was geschieht, wenn diese hohen Erwartungen an Selbstverwirklichung, persönliches Glück und sexuelle Erfüllung nicht ihre gewünschte Erfüllung finden? Dann wird die Paarbeziehung *per se* in Frage gestellt (Burkart/Koppetsch „Geschlecht und Liebe...“, 441),²⁴³ zumal die Partner nicht bereit sind, ihre hohen Erwartungen zu modifizieren resp. etwas zurückzunehmen (vgl. Peuckert 2004, 196). Das Bewusstsein, dass ein gelungenes Miteinander voraussetzt, dass „jede Person alles, was sie hat, freiwillig und aktiv für das Wohl der anderen Person“ (Crabb 1992, 100) einsetzt, scheint also gänzlich abhanden gekommen zu sein. Damit ist zugleich das schöpfungstendierende Verständnis von Ehe als Aufgabe und Pflicht, nebst ihrem Wesen als liebende und in der Treue verwurzelte *Lebensgemeinschaft* (Barth 1969, 212) aufgegeben worden. Doch das bei der Heirat ausgesprochene ‚Ja‘ ist kein einmaliges verbales Geschehen, sondern eine täglich neu gelebte Bejahung des Anderen und ein treuevolles, kontinuierliches Engagement für den gemeinsam eingeschlagenen Lebensweg (vgl. Vansteenwegen „Comment dire ‚oui‘ ...“, 213), unabhängig vom Gefühl des eigenen Glücks oder der Erfüllung (idealisierte) Erwartungen an den Ehepartner. Denn Ehe *ist* nicht, sondern sie *wird*. „Auch Ehe ist, wie alles Leben, nicht Gewordensein, sondern Werden. Durch das ganze Leben hin“ (Buhre „Vom Wesen christlicher Ehe ...“, 6). Gerade die-

²⁴²Zur Diskussion weiterer, die Instabilität der Ehe fördernder Faktoren sei unter anderem auf die Ausführungen von Hill/Kopp 2002, 267ff verwiesen.

²⁴³Indem die Stabilität einer Paarbeziehung nach Abflauen der Verliebtheit davon abhängig gemacht wird, dass „die Interaktion wechselseitig einen hohen Belohnungswert aufweisen oder zumindest die beste Option unter allen subjektiv möglichen Alternativen darstellen“ (Hill/Kopp 2002, 155) muss, macht Treue obsolet. Ist es aber nicht eine Utopie, an die Beziehung den Anspruch zu stellen, kontinuierlich „einen hohen Belohnungswert“ zu erbringen? Kann eine auf Dauer angelegte Partnerschaft auf dem Prinzip der (Dauer-)Belohnung aufbauen? Wird der Partner so nicht entsprechend der gängigen Konsumhaltung zur Ware degradiert, durch welche die eigenen emotionalen Defizite behoben werden sollen? Es ist dieser „Warencharakter“ (Kopp 2000, 25), der unter einer scheinbar gänzlichen Absenz des Treuegedankens auch die Paarbeziehung prägt. Besonders prägnant tritt das bei dem von Hill/Kopp verwendeten Ausdruck der ‚besten Option‘ zutage. Da Optionen „prinzipiell realisierbare Handlungsmöglichkeiten“ (Gross 1994, 26) darstellen, bedeutet das für eine Partnerschaft, dass eine kontinuierliche Evaluation stattfindet, ob der/die PartnerIn als die momentan beste ‚Option‘ bewertet werden kann. Die Ehe wird damit einer prinzipiellen Vulnerabilität unterworfen, da ihr Fortbestand von der subjektiven Bewertung abhängt, ob nicht doch jemand anderer als potentiell bessere/r PartnerIn eingeschätzt wird. Aber: in der Ehe haben die Partner „das – sichere oder unsichere, gute oder schlechte – Wählen hinter sich, und vor sich allein die Aufgabe und Arbeit völliger Lebensgemeinschaft, in der sich ihr Wählen zu bewähren hat“ (Barth 1969, 220).

sem Werden scheint in der Postmoderne kaum noch Bedeutung beigemessen zu werden.

7.2.2.6 Abnahme der (Eigen-)Verantwortlichkeit

Verantwortlichkeit setzt Freiheit voraus. Nur als freies Wesen ist der Mensch auch zur personalen Verantwortung in allen (Beziehungs-)bereichen (Gott, Mitmensch und Natur) fähig. Die ihm schöpferisch bedingt zugeschriebene Verantwortlichkeit erfährt jedoch durch die postmodernen Bestrebungen nach absolut gesetzter Autonomie und Selbstbestimmung eine umfassende Minderung, nimmt damit doch zugleich das Bewusstsein um die eigene, *umfassende* Verantwortlichkeit in Bezug auf Gott, den Mitmenschen und die Natur ab.²⁴⁴

Welche Implikationen resultieren daraus für die Ehe? Von zentraler Bedeutung ist, dass durch die Fokussierung auf die Gestaltung der *eigenen* Biographie und des *eigenen* Glücks proportional das Bewusstsein um die reziproke Beziehungsverantwortlichkeit abnimmt (vgl. Burkart „The Social Timing of Modern Identities ...“, 4; Singly 1994, 146ff).²⁴⁵ Diese egozentrische Ausrichtung führt dazu, dass Vulnerabilität und Instabilität der Ehe zunehmen, da sie durch die Frustration über die nicht befriedigten (eigenen) Bedürfnisse ins Wanken gerät.²⁴⁶ Im Grunde genommen wird die Verantwortung für das Gelingen der Beziehung dem anderen delegiert; auch wenn dies unbewusst geschehen soll-

²⁴⁴Mit ihren neusten Erkenntnissen steht die moderne Gehirnforschung in krassem Widerspruch zum absolutistischen Freiheitsdrang des postmodernen Individuums. Denn sie geht vom Gehirn als primärer Steuerungsinstanz des Menschen aus, wodurch ihm als Folge jegliche Freiheit in Bezug auf das Denken, Wollen und Handeln abgesprochen wird (vgl. Kobusch „Person und Freiheit...“, 15). Die zentrale Problematik dieser „neuen Gehirphilosophie“ (Kobusch „Person und Freiheit...“, 15) wie Kobusch es nennt liegt darin, dass der Mensch damit aus jeglicher Verantwortlichkeit – also auch der moralischen – entlassen wird. Die letztgültige Konsequenz daraus wäre, dass das postmoderne Individuum nicht für etwas verantwortlich gemacht, d.h. schuldig gesprochen werden könnte, was zu tun oder zu lassen vorgängig allein von dessen Gehirn und nicht dessen explizitem Willen entschieden worden ist (vgl. Kobusch „Person und Freiheit...“, 15). Abgesehen davon, dass ein solcher, sich selbst enthobener Mensch wohl kaum gesellschaftsfähig wäre, entspricht diese vollständige Aufhebung der (Eigen-)Verantwortlichkeit in keiner Weise der Schöpfungsintention, welche eigenverantwortliches Handeln gegenüber Gott, dem Mitmenschen und der Natur voraussetzt.

²⁴⁵Die mangelnde Verbindlichkeit und Traditionsverbundenheit hat auch zur Vereinamung beigetragen; es eröffnet sich eine Leere, durch welche der Mensch zunehmend auf sich selbst zurückverwiesen wird (Groß 1994, 109).

²⁴⁶Es kann davon ausgegangen werden, dass mit der Ablehnung der Eigenverantwortung auch eine (teilweise) Negierung des *eigenen* Fehlverhaltens einhergeht. Und gerade dieses ist ein besonders charakteristisches Merkmal für die Zerstörung der Geschlechterbeziehung durch die Sünde. Denn so wird die Ablehnung der eigenen Verantwortlichkeit zur Auflehnung gegen den Partner als dem vermeintlich Schuldigen (vgl. Gen 3,12; Cotter 2003, 35).

te, stellt es doch eine Ablehnung der Eigenverantwortung dar.²⁴⁷ Aber durch die Eheschliessung, das gegenseitige ‚Ja‘, werden nicht einfach nur zwei Menschen nebeneinander gestellt, sondern es entsteht ein Neues, ein verpflichtendes ‚Ich und Du‘, das ‚Wir‘:

chacun n'est plus seulement lui-même, il est désormais ‚avec-l'autre‘, et ce compagnonnage les transforme au fil des jours, chacun offrant à l'autre sa propre singularité au service de l'oeuvre commune (Bély „Temporalité, Fidélité et Conjugalité“, 156).

Wenn demnach bereits der Entschluss, eine Ehe einzugehen, die Einschränkung der eigenen Autonomie und Selbstständigkeit beinhaltet (Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 13) erstaunt es nicht, dass sie an sich als ein, die persönliche Freiheit einschränkendes ‚Rollen-Korsett‘ empfunden wird (Singly 1994, 115). Denn das bedeutet, dass das „Umtauschrecht“ (Mentzer „Die Qual der Wahl...“, 299) aufgegeben werden müsste, weshalb oftmals lieber einer nicht ehelichen Verbindung die Präferenz gegeben wird. Was dabei vernachlässigt wird ist, dass Verantwortlichkeit bereits aus der willentlichen, auf Dauer angelegten reziproken *emotionalen* Gebundenheit resultiert. Denn der eine ist dem anderen „Bezugsperson ... und damit verantwortlich. Gerade mit der Verantwortlichkeit haben viele Eheleute Probleme“ (Perner „Liebe und Ehe am Beginn des 3. Jahrtausends ...“, 370).

Einmal mehr liegt das Problem im Widerstreit zwischen schöpferisch bedingt angelegtem anthropologischen Grundskript und postmodernem Konzept von Autonomie und Selbstbestimmung. Denn absolut gesetzte Freiheit und die unabdingbare Notwendigkeit von Verantwortlichkeit, die den anderen mitmeint

²⁴⁷ Feststellbar ist die Abnahme der Verantwortlichkeit ebenso auf religiösem Gebiet. Denn parallel mit der Vorrangstellung der *ratio* hat das Bewusstsein um die Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber Gott abgenommen. Was nicht bedeutet, dass er gleichzeitig von der *Faktizität* seiner Verantwortlichkeit entbunden wäre. Damit einher geht ein verminderter Wille zum verpflichtenden Einsatz: „People are believing without belonging“ (Mortensen „What is Happening to Global Christianity?“, 24), ein Umstand, der besonders bei jüngeren Generationen festzustellen ist (vgl. Kaufmann „Gegenwärtige Herausforderungen der Kirchen ...“, 107). Weil der Schöpfergott obsolet geworden ist, kommt der Frage, wem gegenüber sich die heutige Gesellschaft für den Erhalt des menschlichen Lebensraumes oder der Menschheit insgesamt als verantwortlich erzeigen muss denn auch einen zentralen Stellenwert in den gegenwärtigen Debatten zu (Wittwer „Verantwortung/I. Philosophisch-ethisch“, 576).

Dass die Verantwortlichkeit *umfassend* abnimmt wird darin deutlich, dass es nicht nur auf zwischenmenschlichem und religiösem, sondern auch auf ökonomischem Gebiet „eine starke Tendenz dazu [gibt], sich der persönlichen Zurechenbarkeit von Verantwortung zu entziehen“ (Huber „Christliche Moral und ökonomische Vernunft“, 6).

und miteinbezieht, lassen sich nicht vereinbaren. Doch ist gerade die Übernahme von Eigenverantwortung in einer Gesellschaft, in der zunehmend das Individuum im Mittelpunkt steht, von grosser Bedeutung, gerade auch was das Gemeinwohl anbelangt (vgl. Kreß „Verantwortung/II. Theologisch-ethisch“, 580f).

7.3 Zu den schöpfungstheologischen Aspekten der Abhängigkeit

Es wurde deutlich, welch grosses Gewicht in der Postmoderne dem Individuum und dessen Streben nach Autonomie und Selbstverwirklichung zukommt. Über alles will der Mensch selbst bestimmen können. Das prägt nicht nur die Beziehung der Geschlechter, sondern auch deren Abhängigkeit. Im Folgenden wird der Blick auf die Abhängigkeit gerichtet, wobei wiederum als erstes auf die transzendente Dimension, also die Verwiesenheit des Menschen auf Gott, eingegangen wird, nun allerdings aus der Perspektive der Postmoderne. Danach steht die Frage nach der Abhängigkeit der Geschlechter im Mittelpunkt. Auf Darlegungen zur Abhängigkeit von der Natur im Rahmen der Postmoderne wird wie bereits zuvor zugunsten einer stringenten Fokussierung auf die Geschlechterfrage verzichtet, zumal auch hier die zentralen Aspekte an anderer Stelle bereits angeklungen sind.

Als erstes geht es im Folgenden um die Frage nach der Abhängigkeit von Gott. Da bereits in den Ausführungen zur Frage nach dem Verständnis der Bibel sowie in jenen zur *Beziehung* Gott-Mensch in der postmodernen Lebenswelt zahlreiche Elemente angeklungen sind, welche auch in den Bereich der Abhängigkeit hineingreifen, wird an dieser Stelle nur noch auf einen zentralen, noch nicht thematisierten Aspekt eingegangen, nämlich die Revitalisierung der Religion und der sich damit gleichzeitig manifestierenden Privatisierung der Religiosität.

7.3.1 Abhängigkeit von Gott: Revitalisierung der Religion und Privatisierung der selbstgesetzten Religiosität

Der Mensch wird nur unter Anerkennung seiner ontologischen Gebundenheit an Gott zum wahren Menschen. Als im Zuge der Aufklärung davon ausgegangen worden ist, dass durch die sich schrittweise ausbreitende Intellektualisierung nunmehr alles Religiöse überwunden worden sei, brach unerwartet ein neues Interesse daran auf (vgl. Burkhardt 1990, 76f). Das erwies sich nicht als kurz-

fristiger Trend, sondern als der Beginn einer Revitalisierung, die seit nunmehr drei Jahrzehnten stetig zunimmt (Küenzlen 2003, 29).²⁴⁸ Auch wenn sich Religion und Religiosität in einem steten Wandel befinden (vgl. Pannenberg „Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?“, 142) ist deren Kern geblieben, nämlich „der religiöse Sinn für die Macht oder die Mächte, die über die Fülle des Lebens entscheiden“ (Pannenberg „Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?“, 142).²⁴⁹ Aus biblischer Sicht sind es indes nicht ‚Macht oder Mächte‘, sondern der personifizierte, trinitarische Schöpfergott, welcher diesen unwandelbaren Kern darstellt.

Als von Gott und auf ihn hin erschaffen ist der Mensch *per se* ein religiöses Wesen, was bereits an anderer Stelle angeklungen ist; die Religiosität ist ihm somit unentrinnbar eingewoben (Burkhardt 1990, 77) und widerspiegelt die Sehnsucht nach seinem letztgültigen Ursprung – nach dem Schöpfer –, von welchem er seit dem Sündenfall getrennt ist.²⁵⁰ Auch wenn er Gott rational nicht

²⁴⁸Es wäre allerdings ein Irrtum, daraus auf eine *globale* Wiederbelebung des *christlichen* Glaubens zu schliessen, zumal gerade in Europa das Christentum zunehmend von anderen Religionen verdrängt wird (Küenzlen 2003, 29f). Ist auf der nördlichen Hemisphäre dessen Rückgang festzustellen, erleben vor allem Lateinamerika, Afrika und Asien ein erstaunliches Wachstum (Iversen „Religion in the 21st Century“, 30; Mortensen „What is Happening to Global Christianity?“, 24). Mortensen fasst die globale Bewegung der Religionen prägnant zusammen: „Christianity moves south. Islam goes west and the eastern religions spread all over the place“ (Mortensen „What is Happening to Global Christianity?“, 22).

²⁴⁹Es ist Pannenberg entgegenzuhalten, dass aus biblischer Sicht nicht irgendwelche Götter, sondern nur der *eine* Gott die religiöse Sehnsucht stillen kann (gegen Pannenberg „Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?“, 142f). Denn wie Lactantius (ca. 250-ca. 325 n.Chr.) zu Recht feststellt, ist die Verehrung von Göttern nicht nur „pflichtwidrig, sondern auch albern ...“, sei es, weil das Menschen gewesen sind, deren Andenken nach ihrem Hingang vergottet wurde, sei es, weil ihre Kultbilder selbst empfindungsunfähig und taub sind, weil sie aus Erde gebildet sind, und daß der Mensch, der ja zum Himmlischen blicken muß, sich nicht unter das Joch des irdischen begeben darf“ (Lactantius 2001, 80).

²⁵⁰Sogar Neurologen sind durch gezielte Untersuchungen zum Schluss gekommen, dass sich das Menschsein nicht auf das Materielle beschränkt, sondern dass ihm eine *Sehnsucht* nach transzendenter Erfahrung innewohnt. Das menschliche Gehirn verfüge über ein spezifisches Areal, welches transzendente Erfahrungen erst ermöglichen soll (vgl. Newberg/D'Aquili/Rause 2000, 172). Auch wenn dies bemerkenswerte Ergebnisse sind, muss der Interpretation der Forscher aus schöpfungstheologischer Sicht widersprochen werden, als dass der Mensch nach (hinduistisch anmutender) Vereinigung des individuellen Seins mit einer transzendent übergeordneten, allumfassenden und metaphorischen Seinsweise strebe, welche die Wurzel aller Religionen darstelle (vgl. Newberg/D'Aquili/Rause 2000, 160ff). Interessanterweise setzen die Forscher das Ziel dieses vermeintlichen Einswerdens mit der, der menschlichen Existenz übergeordneten transzendenten Seinsweise mit der Sehnsucht nach dem Überwinden allen Leides und der Suche nach dem absoluten Glück gleich (vgl. Newberg/D'Aquili/Rause 2000, 172). Das erinnert einmal mehr an die Feststellung Pascals: „wenn der Mensch nie etwas anderes als verderbt gewesen wäre, so hätte er keine Vorstellung über Wahrheit und Glückseligkeit“ (Pascal 1997, 131/434 – 90). Denn weshalb sollte sich der Mensch nach einem Zustand sehnen, in welchem kein Leid, sondern ausschliesslich Friede und Glück herrschen, wenn ihm das Wissen um den verlorenen paradiesischen Urzustand nicht inhärent wäre? Denn der Garten Eden ist „nicht einfach das ‚verlorene Paradies‘ ... sondern es

erfassen kann, kann er „*ihn eben auch nicht vergessen*“ (Kubsch/Schirrmacher „Natürliche Theologie: Was kann die Vernunft über Gott wissen?“, 123/Hervorhebung im Original). Oder mit Calvin gesprochen, ist

wirklich im Herzen des Menschen ein Empfinden für die Gottheit gleichsam eingemeißelt, das unzerstörbar ist. Ja gerade der hartnäckige Widerspruch der Gottlosen, die sich trotz ihres heftigen Widerstrebens der Furcht Gottes nicht entwinden können, ist ein Beweis dafür, daß jene Überzeugung vom Dasein eines Gottes allen Menschen angeboren und geradezu in ihrem Innersten fest verwurzelt ist (Calvin 1984, 6).

Jeder Mensch weiss also – ob bewusst oder unbewusst – um den Ursprung seiner Existenz im Sein des *einen* Gottes, der ihn erschaffen hat (vgl. u.a. Jer 31,33b). Ein ‚Ersatz‘ kann deshalb nur vordergründig befriedigen, denn „Gott allein ist das wahre Glück des Menschen“ (Pascal 1997, 132/170 – 108).²⁵¹

Mit der Revitalisierung der Religion geht zugleich eine Privatisierung einher, die ihrerseits den Grundzügen der Postmoderne entspricht: Ablehnung von Autorität, Absolutsetzung von Autonomie und Selbstbestimmung sowie Egozentrismus durch primäre Fokussierung auf die eigenen Bedürfnisse. Da diese Charakteristika gleichzeitig eine Ablehnung religiös-normativer Vorgaben umfassen, kann sich der postmoderne Mensch nunmehr nach Belieben auf dem ‚Religionsmarkt‘ bedienen, ohne die Absicht zu haben, sich festzulegen (vgl. Bressoud 1998, 17), was seinerseits einer Übernahme von Verantwortung gleichkäme. „Kirche und Christentum sind – zumindest tendenziell – eine Wahl-

ist unsere eigene Herkunft, meine ureigenste Geschichte, Urgeschichte aller, die so gewiß zu uns allen gehört, so gewiß unser aller Wege nun jenseits von Eden verlaufen“ (Hennig „Seht, welch ein Mensch! ...“, 169).

²⁵¹ An dieser Stelle drängt sich nochmals die Frage auf, weshalb der Mensch, wenn er nicht durch die Schöpfung wesensmässig an Gott gebunden wäre, trotz der erfolgten Säkularisierung irdische „Ewigkeitssubstitute“ (Groß 1994, 81) an die Stelle des transzendent Verlorenen setzt? Weshalb sollte ein evolvierter Primat sich nach etwas sehnen, das ihm nicht bekannt ist? Denn wie Augustin feststellt, wird nur dann nach etwas gesucht, wenn etwas ganz bestimmtes als verloren erkannt worden ist. „Erkennen wir’s nicht, können wir auch nicht sagen, wir hätten gefunden, was verloren war, und erkennen können wir’s nicht, wenn wir uns nicht erinnern“ (Augustinus 1970, 267). Zur Veranschaulichung verwendet Augustin das Gleichnis mit dem verlorenen Groschen: die Frau hätte kein ihr angebotenes Geldstück anstelle des *einen* verlorenen Groschens angenommen. Ebenso der Mensch. „Hätte ich mich nicht daran erinnert, was es war, würde ich’s, auch wenn man es mir brachte, nicht gefunden haben, denn ich hätte es nicht erkannt“ (Augustinus 1970, 267). Das bedeutet also, dass der Mensch im Grunde genommen stets nach seinem Schöpfer sucht, dessen Gemeinschaft er durch den Sündenfall verloren hat; keine anderen Götter oder Götzen vermögen den Verlust dieses einen, wahren Gottes auszugleichen.

möglichkeit religiösen Verhaltens auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten geworden“ (Küenzlen 2003, 37).

Ist die Revitalisierung unumstrittenes Faktum, hat sich deren inhaltliche Gewichtung aufgrund diverser Einflüsse, wie unter anderen der Globalisierung, Säkularisierung²⁵² und Pluralisierung verändert (vgl. Mortensen „What is Happening to Global Christianity?“, 22; Kaufmann „Gegenwärtige Herausforderungen der Kirchen ...“, 123). Kam der Religion früher sowohl für die Gesellschaft an sich als auch für das Individuum eine verbindende, sinnstiftende Rolle zu, so hat sie mittlerweile ihre umfassende gesellschaftliche Verankerung verloren und ist zur Wahlmöglichkeit verkommen: „Religion is no longer a matter of necessity, but about choice and like and seen in connection with choice of lifestyle“ (Mortensen „What is Happening to Global Christianity?“, 24; vgl. Mentzer „Die Qual der Wahl...“, 299). Das Religiöse wurde dadurch auf den Bereich des Privaten eingegrenzt; es hat sozusagen eine Privatisierung des Glaubens stattgefunden (Mortensen „What is Happening to Global Christianity?“, 23). Bei dieser neuen Religiosität geht es meistens nur noch um die Frage: ‚Was bringt die Religion *mir*?‘ (vgl. Kaufmann „Gegenwärtige Herausforderungen der Kirchen ...“, 117). Religion, Religiosität und Glaube entspringen also der Hoffnung, dadurch verbindliche Orientierung für die, aufgrund mangelnder Vorgaben komplex gewordene Herausforderung der Identitäts- und Biographiefindung zu erhalten (vgl. Kaufmann „Gegenwärtige Herausforderungen der Kirchen ...“, 116; vgl. Unger „Was in unseren Genen schlummert ...“, 84); Religion und Religiosität sind damit nur noch Mittel zum (eigenen) Zweck.

7.3.2 Abhängigkeit der Geschlechter: Absolutsetzung von Egalität, Unabhängigkeit und Selbstbestimmung

Im dritten Kapitel wurde ausführlich dargelegt, in welcher expliziter Weise Mann und Frau aufeinander und zueinander hin erschaffen worden sind. Die ontologische und funktionale Komplementarität ermöglicht die höchste Ausprägung der schöpfungsintendierten Paarbeziehung, die Gott in seiner immanent-relationalen Ausrichtung reflektieren und zugleich dessen spezifische Kondeszendenz

²⁵²Zur Interpretation und Darlegung von Säkularisierung sei auf den einschlägigen Artikel von Kaufmann verwiesen (vgl. Kaufmann „Gegenwärtige Herausforderungen der Kirchen durch die Säkularisierung“).

zum Menschen qualitativ widerspiegeln soll. Ist die Art und Weise, wie in der Postmoderne Beziehungen gelebt werden, weit von der ursprünglichen Schöpfungsintention weggerückt, kann diese Entwicklung nicht ohne Folgen für die Abhängigkeit der Geschlechter bleiben. Um dem nachzugehen, wird die Art und Weise postmoderner Abhängigkeiten mit den zu Beginn der vorliegenden Studie herausgearbeiteten, zentralen Elemente zur Abhängigkeit der Geschlechter in Bezug gesetzt. Da eine gesonderte Betrachtung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, werden die Aspekte der Abhängigkeit der Geschlechter in der Postmoderne und jene aus schöpfungstheologischer Perspektive miteinander verknüpft, wodurch allfällige Diskrepanzen zur ursprünglichen Schöpfungsintention prägnanter hervortreten.

Als erstes wird auf die erfolgte Trennung zwischen Sexualität und Elternschaft eingegangen.

7.3.2.1 Geschlechtlichkeit: Abkoppelung der Sexualität von Elternschaft

Die Trennung von sexuellem Vergnügen und Elternschaft stellt eines der prägenden Merkmale der postmodernen Gesellschaft dar (vgl. Eisenberg 1993, 19). Verschiedene Elemente haben diese Entwicklung angestoßen und begünstigt. Primär ist die Möglichkeit der Geburtenregelung²⁵³ zu nennen, die zu einer schrittweisen Abkoppelung der beiden Bereiche beigetragen hat; Sexualität bedeutet nicht mehr gleichzeitig auch Schwangerschaft (Logemann „Die Ehe – eine Lebensentscheidung? ...“, 200; Kaufmann 1995, 98). Die Verselbstständigung der Sexualität wurde in entscheidendem Masse auch durch die Institutionalisierung des Konkubinats gefördert, geht damit doch die gesellschaftliche Akzeptanz der gelebten Geschlechtlichkeit *ausserhalb* des ehelichen Kontextes einher. So beträgt zum Beispiel in den USA die Anzahl der Paare, die vor der Heirat zusammen leben mittlerweile 60% (vgl. Risch „Cohabitation ...“, 190).²⁵⁴ Damit einher geht die offizielle Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, welche indirekt auch die Abkoppelung von Sexualität und El-

²⁵³ Dabei ist festzuhalten, dass Geburtenregelung nicht *a priori* negativ zu bewerten ist, da sie seit jeher (nicht nur) in christlichen Ehen praktiziert worden ist (vgl. Brunner 1939, 353). Sie entfernt sich dann von der Schöpfungsintention, wenn sie der Trennung von Sexualität und Elternschaft Vorschub leistet.

²⁵⁴ Es ist anzunehmen, dass die Quote in europäischen Ländern ähnlich hoch ist.

ternschaft begünstigt hat.²⁵⁵ Werden diese Fakten, was die Sexualität anbelangt der ursprünglichen Schöpfungsintention zur Seite gestellt, ist ein deutlicher Antagonismus erkennbar. Denn der Bibel ist eine Abkoppelung von Sexualität und Ehe fremd; sie sieht die Frau stets in der Rolle der Frau *und* Mutter, ohne jegliche Rangordnung oder einseitige Bewertung (Eisenberg 1993, 19f). Das bedeutet freilich nicht, dass der Sexualität nicht *per se*, also auch ohne Fokussierung auf Nachkommen, ihre Legitimität zugesprochen würde, im Gegenteil. Aber aus schöpfungstheologischer Sicht ist keine Verselbständigung intendiert (vgl. u.a. Gen 1,22). Vergnügen und Fortpflanzung sind unauflösbar in den verpflichtenden Rahmen der Ehe eingebettet, erst durch die Polygamie wurden sie voneinander getrennt (Eisenberg 1993, 19).²⁵⁶

Nebst dem physischen Aspekt darf die *ganzheitliche* Dimension der Sexualität nicht ausser Acht gelassen werden. Denn gemäss biblischem Verständnis ist die Sexualität der vorgängig eingegangenen geistig-seelischen Einheit *nachgeordnet* (vgl. Gen 2,24): der Mann *verlässt* als erstes seine Herkunftsfamilie, um sich *daraufhin* mit seiner Frau zu verbinden, erst *danach* kommt es zur physischen Vereinigung. Die *seelisch-geistige* Verbindung der Ehepartner steht damit aus schöpfungstheologischer Perspektive an erster Stelle, ohne jedoch das Leibliche zu diskreditieren oder auszublenden; es wird ihr einzig einen spezifischen Platz in einer klar vorgegebenen, heterosexuellen Partnerschaft zugewiesen, was gleichzeitig die Wahrung der personalen Würde von Mann und Frau sicherstellen soll (Geringer „Das geltende kanonische Ehe-

²⁵⁵So bestehen bereits in zahlreichen europäischen Ländern gesetzliche Regelungen, welche homosexuelle Partnerschaften dem Leitbild der heterosexuellen Ehe juristisch annähern (vgl. Rotter „Ehe und homosexuelle Partnerschaft ...“, 30). In Deutschland sind seit August 2001 durch das Lebenspartnerschaftsgesetz auch homosexuelle Partnerschaften juristisch legitimiert (Robbers „Das Lebenspartnerschaftsgesetz ...“, 46).

²⁵⁶Weil die Sexualität in der Schöpfungsintention verankert ist und nicht im römisch-katholischen Sinne nur als Notwendigkeit für den Fortpflanzungsauftrag betrachtet wird, ist es aus biblischer Sicht nicht legitim, ihr den Aspekt des ehelichen Vergnügens abzusprechen. Spener stellt einen passenden Vergleich an: „Weil aber auch der leib / ob schon das geringere theil / gleichwol mit zu dem menschen gehörte / und ihm also auch vollkommen wol seyn sollte / so sehe ich nicht / wie wir zweiffeln wolten / daß nicht auch demselben alle die vergnügung / darinnen seine eusserliche sinne eine annehmlichkeit finden mögen / von GOTT gegönnet gewesen seye“ (Spener 1999, 307/Hervorhebung im Original). Wenn Gott also in der Natur auch für den Hunger alle möglichen guten Dinge bereitgestellt hat (Spener 1999, 307), weshalb sollte er dies nicht auch im Bezug auf die Sexualität zutreffen? Mit Ausnahme der Pastoralbriefe, wo in 1Tim betont wird, dass die Ehe und die Sicherung der Nachkommenschaft zu den unabdingbaren Pflichten der Frau gehören, wird in den neutestamentlichen Texten die Kinderzeugung denn auch nirgends als primärer Ehezweck angeführt (Kleinschmidt 1998, 34).

recht“, 65). Sexualität reicht also weit über die Dimension des rein Körperlichen hinaus:

It is the profound fusion of two lives into one, shared life together, by the mutual consent and covenant of marriage. It is the complete and permanent giving over of oneself into a new circle of shared existence with one's partner (Ortlund „Male-Female Equality...“, 101).

Aus eben diesem ganzheitlichen Kontext wird die Sexualität in der postmodernen Lebenswelt herausgerissen. Es ist allerdings „ein Trugschluß, zu glauben, daß sexuelle Freizügigkeit auch automatisch sexuelle Erfüllung mit sich bringen würde“ (Kopp 2000, 29). Die sexuelle Freizügigkeit sowie die zunehmende Anerkennung homosexueller Partnerschaften führen vor Augen, dass nicht nur das Bewusstsein um die viel tiefgründigere Dimension der Sexualität, sondern auch das Wissen um den der Geschlechtlichkeit schöpferisch bedingt zugewiesenen Kontext einer heterosexuellen Ehe in der postmodernen Lebenswelt längst verloren gegangen sind.²⁵⁷ Aber wie Bressoud mit Bezug auf die Haustafel in Epheser 5 feststellt:

L'être humain ne pourra jamais considérer son corps au seul plan physiologique et faire de sa sexualité une activité périphérique, superficielle, ne l'engageant que biologiquement. Tout dualisme cartésien séparant l'esprit et la matière est ici condamné d'avance (Bressoud 1998, 153).

Der Sexualität ist damit unaufhebbar diese ganzheitliche Dimension inhärent, ungeachtet der gelebten Praxis oder des dafür vorhandenen Bewusstseins. Auch wenn ihr, entgegen dem römisch-katholischen Verständnis, keine heilsrelevante Bedeutung zukommt (gegen Tucker „The truth about sex“, 16), entzieht sie sich als zentrales Element der Schöpfungsordnung der personalen

²⁵⁷ Salzman und Lawler fordern in Anbetracht der mit ihrem Modell der „holistic complementarity“ (Salzman/Lawler „Catholic Sexual Ethics ...“, 649) bei der Frage nach der Legitimität der Paarzusammensetzung (in Auseinandersetzung mit der Lehrmeinung der römisch-katholischen Kirche), die prioritäre Gewichtung der *persönlichen Präferenz* sowie der *personalen Komplementarität*. Das heisst, dass die rein biologisch-sexuelle Komplementarität diesen beiden Dimensionen *nachzuordnen* sei (vgl. Salzman/Lawler „Catholic Sexual Ethics ...“, 628ff). Der Schöpfungsbericht hingegen lässt keinen Zweifel daran, dass eine Ehe ausschließlich in *heterosexueller* Form intendiert ist. Das Modell Salzmanns und Lawlers ist ein weiterer Versuch, die unaufhebbare, weil ontologisch im Menschen verankerte Schöpfungsordnung den postmodernen Gegebenheiten anzupassen.

Präferenz und Willkür.²⁵⁸ Denn: „Sex is God’s idea“ (Tucker „The truth about sex“, 16).

7.3.2.2 *Ablehnung der ontologischen Geschlechterdifferenzierung*

Es sei die Feststellung vorausgeschickt, dass die bis anhin erreichte Gleichstellung von Mann und Frau auf juristischer Ebene (Pohl-Patalong „Jenseits von Opferrolle und kollektivem Subjekt? ...“, 88) eine wichtige und sehr notwendige Errungenschaft darstellt, auch wenn deren Umsetzung in die Praxis nur langsam voranschreitet (Pohl-Patalong „Jenseits von Opferrolle und kollektivem Subjekt? ...“, 89; Peuckert 2004, 23; vgl. Meier „Kampf um Gleichheit und Gerechtigkeit“, 21). Es geht hier denn auch nicht um die legitimen Fragen nach Gleichstellung und Gleichberechtigung, sondern um die Frage nach der schöpferungsintendierten Bedeutung der ontologischen Geschlechterdifferenzierung in der postmodernen Lebenswelt in Bezug auf die Abhängigkeit von Mann und Frau.

Die durch die Gleichheitsbestrebungen des radikalen Feminismus der 70er Jahre angestossene Interpretation der Geschlechterdifferenzierung als rein soziales Konstrukt ist auch in der heutigen Gesellschaft weiterhin deutlich erkennbar (Ruge „Die Stellung der modernen Frau in Kirche und Welt heute ...“, 452.454).²⁵⁹ Sie hat sich sogar weiter ausgebreitet, da in den Sozialwissenschaften und vor allem in der Genderforschung Einigkeit zu bestehen scheint, dass die Zweigeschlechtlichkeit ausschliesslich auf physische Faktoren zurückzuführen sei und die Geschlechteridentität ein rein sozio-kulturell variables Konstrukt darstelle (vgl. Nassehi „Geschlecht im System...“, 80f; Burkart/Koppetsch „Geschlecht und Liebe...“, 442; Karle 2006, 51.79; Lehmann „Theologie und Genderfragen ...“, 123). Die wohl vehementeste Kritikerin einer auch nur ansatzweisen ontologisch angelegten Geschlechteridentität ist die Genderfor-

²⁵⁸Zu begrüßen sind hingegen die Bemühungen seitens der römisch-katholischen Kirche, die Sexualität wieder in die von Gott gewollten Ordnungen einzubetten und sie nicht nur für die Lustbefriedigung (ausserhalb der Ehe) zu missbrauchen. Es ist Mattioli zuzustimmen, dass die heute sehr liberal gehandhabte Praxis sowohl eine Aushöhlung der Sexualität darstellt, als gleichzeitig auch die ihr inhärenten hohen Werte abgesprochen werden (vgl. Mattioli 1995, 46).

²⁵⁹Was sich prägnant in der viel zitierten Aussage der feministischen Vorkämpferin Simone de Beauvoir (1908-1986) erkennen lässt: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“ (Beauvoir 1992, 334).

scherin Judith Butler. Ihrer Meinung nach ist überhaupt nichts vorgegeben: Geschlecht bildet sich ausschliesslich durch normative sozio-kulturell variable Vorgaben und Erwartungen an das Individuum; sogar der Körper wird zum neutralen, vorkulturellen Prototypen, zu einer, „auf die Bezeichnung wartende Figur“ (Butler 1991, 216) reduziert.²⁶⁰ Auch wenn diese Position als Überspitzung gelten mag, zeigt sie doch die Tendenz des mittlerweile gängigen Verständnisses auf, wonach sich die geschlechtsbezogene Identität durch den Prozess der Erfüllung spezifischer Rollenerwartungen vollzieht, also ein ausschliesslich sozio-kulturell geformtes Produkt darstellt (vgl. Pasero „Gender, Individualität, Diversity“, 111f). Es liegt auf der Hand, dass der Mensch dadurch quasi zum willkürlich ‚beschreibbaren‘ Neutrum wird. Auch zahlreiche feministische Theologinnen bekennen sich zur sozialen Konstruiertheit von Geschlecht.²⁶¹ So ist es zum Beispiel für Karle eine Selbstverständlichkeit, dass es „nichts wesenhaft Weibliches oder Männliches beim Menschen, keine essentielle Weiblichkeit oder Männlichkeit“ (Karle 2006, 77) (mehr) gibt. Es ist nahe liegend, dass unter solchen Prämissen eine ontologisch angelegte Geschlechterdifferenzierung mit der damit verbundenen Funktionsunterscheidung undenkbar und *a priori* als negativ bewertet wird (vgl. Heimbach „The Unchangeable Difference...“, 278).

Dieser Annihilation von Geschlechtlichkeit, um es krass auszudrücken, steht die schöpferisch bedingt angelegte und gesegnete Zweigeschlechtlichkeit als zentraler Teil der göttlichen Intention für Sein und Daseinsvollzug der Geschlechter gegenüber.²⁶² Allem voran steht die dem Menschsein apriorische Dimension, nämlich die Intention Gottes, den Menschen – den es nur als Mann

²⁶⁰Im amerikanischen Sprachraum wird für das Verständnis der Geschlechtlichkeit als rein sich aus Natur und/oder sozio-kulturellen Einflüssen konstituierend der Begriff der „Plastic Sexuality“ (vgl. Heimbach „The Unchangeable Difference...“, 277) verwendet. Dem Individuum wird eine – auch auf moralischem Gebiet – weitreichende Freiheit in der Ausgestaltung des jeweiligen Lebens als Mann oder Frau zugesprochen (vgl. Heimbach „The Unchangeable Difference...“, 277). Da in den USA die Idee dieses Konzeptes zunehmend über den akademischen Rahmen hinaus auf die Gesellschaft übergreift (vgl. Heimbach „The Unchangeable Difference...“, 275), ist anzunehmen, dass sich diese Entwicklung auch im Deutschsprachigen Raum schrittweise vollziehen wird.

²⁶¹Berger konstatiert stellvertretend: „Als feministische Theologinnen sind viele von uns inzwischen von der fundamentalen Instabilität aller Geschlechteridentitäten überzeugt. Männlichkeit und Weiblichkeit sind für uns vor allem sozial konstituiert“ (Berger „Von Christusbildern und Geschlechterkonstruktionen“, 55).

²⁶²Aufgrund der bestätigenden Wirkung des Segens kann das Geschlechterverhältnis deshalb in dessen Grundzügen keine soziale Konstruktion sein, wodurch es für den Menschen auch nicht zur Disposition steht (gegen Schorch „Du bist ein verschlossener Garten‘ ..., 14).

oder Frau gibt (Lehmann „Theologie und Genderfragen ...“, 132) – auf ein ganz spezifisches, differenziertes Sein hin zu erschaffen, was nicht nur die jeweilige Identität, sondern auch das Geschlechterverhältnis grundlegend prägt. Der ontologischen *Differenzierung* in Mann und Frau liegt damit Ziel und Zweck zugrunde, wodurch sie unantastbar und der subjektiven Willkür entzogen bleibt (vgl. Boulnois „Haben wir eine geschlechtliche Identität? ...“, 353).²⁶³ Das geschlechtliche Sein ist deshalb konstitutiv und wesentlicher Bestandteil des Mann- oder Frauseins, das bedeutet, dass die Zweigeschlechtlichkeit von Gott tief in das menschliche Wesen eingeprägt worden ist (Pelletier „Le mariage des chrétiens ...“, 157). Die Geschlechtlichkeit „bezeichnet einen Seinszustand und nicht ein Handeln“ (Boulnois „Haben wir eine geschlechtliche Identität? ...“, 349). Dem Menschen

ist von Gott seinem Schöpfer geboten, das Eine oder das Andere, Mann oder Frau, *recht* und *ganz* zu sein, sich zu seinem Geschlecht zu bekennen, statt es in irgend einer Form zu verleugnen, seiner froh zu sein, statt sich seiner zu schämen, seine Möglichkeiten fruchtbar zu machen, statt sie zu vernachlässigen, sich aber auch an seine Schranken zu halten, statt sie in irgend einer Richtung transzendieren zu wollen (Barth 1969, 165/Hervorhebungen im Original; Sperrungen kursiv).

Diese Forderung nach einer umfassenden, positiven Bejahung und Förderung der jeweils eigenen Geschlechtsidentität steht in krassem Gegensatz zum postmodernen Verständnis, welches keine normative Geschlechtsidentität mehr kennt (Vester 1993, 146). Zielt die Schöpfungsintention auf eine ontologisch umfassende, das Sein und Tun ganzheitlich prägende Differenzierung zwischen Mann und Frau ab, bleibt sie in der Gegenwart auf biologische oder rein sozio-kulturelle Faktoren reduziert; sie ist nur noch Konstrukt. Aber wie weit die Gleichheitsbestrebungen auch getrieben werden, die vorgegebene Festlegung der Geschlechter wird nicht aufgehoben werden können (vgl. Guggenbühl 1994, 290).

In Anbetracht dessen, dass die ontologische Geschlechterdifferenzierung aus sozialwissenschaftlicher, gendertheoretischer und zunehmend auch

²⁶³Das bedeutet freilich nicht, dass das Mann- resp. Frausein *gänzlich* ontologisch vorgegeben wäre. Aber beide basieren auf dem spezifischen, schöpferischen anthropologischen Grundskript von Männlichkeit und Weiblichkeit, worauf der je eigene, individuelle Lebensvollzug aufbaut, der auch von biologischen und sozio-kulturellen Faktoren sowie von geschlechtsspezifischen Erwartungen geprägt wird (vgl. Stewart Van Leeuwen „Is Equal Regard in the Bible?“, 21; Boulnois „Haben wir eine geschlechtliche Identität? ...“, 340).

aus theologischer Sicht kein ernstzunehmendes Thema mehr darstellt, liegt es auf der Hand, dass damit auch die Frage nach einer Komplementarität von Mann und Frau obsolet wird.

7.3.2.3 Dekonstruktion der Komplementarität der Geschlechter

Haben Normen zur Definition von Männlichkeit und Weiblichkeit ihre Legitimation verloren (Schwiter „Lebensentwürfe...“, 1) – entsprechend dem postmodernen Gesellschaftsideal, wonach „alles allen offen und zugänglich“ (Guggenbühl 1994, 289) ist – geht damit zugleich eine Auflösung der traditionellen Geschlechterrollen einher (vgl. Beck 1986, 182).²⁶⁴ Die dargelegte Ideologie – es muss so herausfordernd gesagt werden – einer reinen Konstruiertheit von Geschlecht, das heisst die Dekonstruktion der Geschlechterdifferenzierung und -komplementarität stellt einen grossen Verlust des dem Mann- und Frausein inhärenten Reichtums dar (Piper „A Vision of Biblical Complementarity...“, 33). Gleichzeitig ist ihr eine Minderung der *Ehequalität* inhärent, da die Schöpfungsintention auf eine ontologische Gleichwertigkeit in der Andersartigkeit sowie der daraus resultierenden funktionellen Differenzierung abzielt.

Der Begriff der „Zwangsheterosexualität“ (Butler 1991, 8) verdeutlicht das postmoderne Bestreben, nicht nur die *Lebensform*, sondern auch die *geschlechtliche* Zusammensetzung eines Paares dem Individuum zu überlassen und von der je eigenen sexuellen Orientierung abhängig zu machen.²⁶⁵ Also nicht mehr *Komplementarität*, sondern *Parallelität* bestimmt das eheliche Miteinander. Eine Folge davon ist, dass nunmehr das schwierige Bemühen einer Koordination und Synchronisation zweier unterschiedlicher, der individuellen

²⁶⁴In entscheidendem Masse zu dieser Entwicklung beigetragen hat die Emanzipationsbewegung, welche der Frau zwar vermehrte Lebensoptionen eröffnet, sie aber gleichzeitig dem Druck aussetzt, sich den Männern anzugleichen (Kohler-Spiegel „Mensch sein als Mann und Frau“, 121), denn die Gesellschaft wird weiterhin von Männern dominiert (Connell 2006, 13; Beck 1986, 171f). Dass daraus mit einer Gegenwehr seitens der Frauen, einem „*Gegeneinander der Geschlechter*“ (Beck 1986, 162/Hervorhebung im Original) gerechnet werden muss, liegt auf der Hand (vgl. Beck 1986, 162). Wolf spricht deshalb sogar von einem „Bürgerkrieg der Geschlechter“ (Wolf 1993, 59).

²⁶⁵Das Verständnis Adams als dem Männlichen und Weiblichen vorausgehendes, geschlechtsneutrales *Neutrum* (vgl. Karle 2006 mit Bezug auf Baumann, 213) ebnet den Weg für eine Auflösung der, Karles Auffassung nach nicht schöpfungsintendierten Zwangsheterosexualität. Die Geschlechterdifferenzierung sei lediglich als „*Kontinuum von A nach B* zu betrachten – mit vielen ‚In-Betweens‘ dazwischen“ (Karle 2006, 227/Hervorhebungen im Original). Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, wenn in Bezug auf die Paarbildung nur noch rein instrumentell und rational von einer „sexuellen Objektwahl“ (Connell 2006, 94) gesprochen wird.

Selbstverwirklichung entgegenstrebender Lebenspläne im Mittelpunkt steht (Burkart „The Social Timing of Modern Identities ...“, 11; vgl. Kaufmann 1995, 102). Dieses absolut gesetzte Geschlechterverständnis hat tiefgreifende Auswirkungen auf das Verständnis der Ehe:

Any ethic based on the idea of plastic sexuality must naturally despise the notion of complementary difference in sexual union; and it must ridicule evidence that good might result from cooperation between fixed differences in sexual identity. This means the idea of plastic sexuality in the end destroys the social and moral foundations upon which the institution of marriage depends. So proponents of plastic sexuality actually praise the demise of traditional marriage as if it were some kind of moral goal (Heimbach „The Unchangeable Difference...“, 278).

Die Ablehnung der ontologischen Geschlechterdifferenzierung gekoppelt mit der Dekonstruktion der Komplementarität von Mann und Frau sind also keine kulturellen Variablen, sondern sie torpedieren das existentielle Fundament der Ehe. Es ist daher eine unzulässige Engführung, wenn der Komplementarität, wonach Mann und Frau sich harmonisch ergänzen und als Paar zu einer umfassenderen Einheit werden, aufgrund historisch und sozio-kultureller Erfahrungen der letzten Jahrhunderte *eo ipso* „eine androzentrische Herrschaftsideologie“ (Karle 2006, 25) unterstellt wird. Ein solch eingengter Blick vernachlässigt, dass „*Verschiedenheit ... keine Negativität*“ (Lehmann „Theologie und Genderfragen ...“, 133/Hervorhebungen im Original) bedeutet und Gleichberechtigung keine Gleichmacherei (Ortlund „Male-Female Equality...“, 99).²⁶⁶ Denn der

Wesensunterschied zwischen Mann und Frau löst sich nicht in Luft auf, wenn beide das gleiche tun, er läßt sich nicht durch gesellschaftliche Maßnahmen wie Quotenregelungen aus der Welt zaubern (Guggenbühl 1994, 290f).

Es wurde bereits mehrfach deutlich, dass aus schöpfungstheologischer Perspektive Geschlechterdiversität und -komplementarität eine, den Lebensvollzug von Mann und Frau *existentiell* prägende Basisnorm darstellen (vgl. Weinbach/Stichweh „I. Geschlechtliche (In-)Differenz in modernen Gesellschaften ...“, 30), die zwar negiert, aber niemals überwunden werden kann, weil sie

²⁶⁶Die „Notwendigkeit einer Gleichstellung verlangt noch nicht automatisch, dass man *spezifische Geschlechtscharaktere* von Mann und Frau leugnet oder einfach ausklammert“ (Lehmann „Theologie und Genderfragen ...“, 134/Hervorhebung im Original).

ihren Ursprung in Gott hat (vgl. Nothhaas „Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16“, 98).²⁶⁷

Dem Glauben eröffnet der Schöpfungsbericht unmissverständlich, dass sich erst in der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Mann und Frau sowie in ihrer notwendigen umfassenden Komplementarität das Menschsein und damit auch die Ehe umfassend realisieren lässt (vgl. Barth 1969, 176; Lehmann „Theologie und Genderfragen ...“, 133).²⁶⁸ In Anbetracht der Ablehnung der ontologischen Geschlechterdifferenzierung und der Dekonstruktion der Komplementarität von Mann und Frau ist es naheliegend, dass auch der schöpfungsintendierten *Ordnung* der Geschlechter in der postmodernen Lebenswelt keine Bedeutung mehr beigemessen wird.

7.3.2.4 Einebnung der Geschlechterordnung

Das Bestreben einer umfassenden ehelichen Egalität und Parallelität hat in entscheidendem Masse zur Einebnung der schöpfungsintendierten Geschlechterordnung geführt. Begünstigt wird diese Entwicklung auch vom bereits erwähnten Strukturwandel, der von entscheidender Bedeutung für den Lebensvollzug von Ehe und Familie ist. So hat die noch bis vor wenigen Jahrzehnten selbstverständliche Arbeitsteilung der Geschlechter mittlerweile ihre Legitimität verloren.²⁶⁹ Neueren Studien zufolge besteht ein breiter Konsens über die vollzogene Desinstitutionalisierung der klassischen Arbeitsteilung, also der Aufteilung und Organisation „der Haus-, Erziehungs- und Erwerbsarbeit“ (König/Maihofer „’Es hat sich so ergeben’ ...“, 209) (vgl. Guggenbühl 1994, 289). Das Selbstver-

²⁶⁷ Aus diesem Grund muss Nassehis Feststellung ins Positive gekehrt werden, da es aus schöpfungstheologischer Sicht eben tatsächlich einen Grund *gibt*, dass „die Dinge so sein müssen, wie sie sind“ (Nassehi „Geschlecht im System...“, 101).

Bereits Aristoteles hat auf die Bedeutung der Komplementarität von Mann und Frau unter Wahrung von Gleichwertigkeit hingewiesen: „die Arbeit des Mannes ist eine andere als die der Frau. Und so helfen sie sich gegenseitig, indem jeder das Seine zum Ganzen beisteuert“ (Aristoteles 1969, 236).

²⁶⁸ Wenn eine Komplementarität der Geschlechter nicht von Gott intendiert wäre, was hätte es für einen Sinn – um nur ein Beispiel unter vielen herauszugreifen – dass Mann und Frau über geschlechtsspezifisch fundamental unterschiedliche Gehirntypen verfügen (vgl. u.a. Brizendine 2007; Baron-Cohen 2004)? Kann ernsthaft davon ausgegangen werden, dass solch unterschiedliche gehirnphysiologische Voraussetzungen keinerlei Einfluss auf den Lebensvollzug von Mann und Frau haben?

²⁶⁹ „Traditionellerweise wurden den Frauen die reproduktive Arbeit aufgebürdet, wohingegen die Männer die produktiven Tätigkeiten übernahmen. In den Vereinigten Staaten ist dieser Rollenunterschied bis heute weit verbreitet“ (Csikszentmihalyi 1999, 23).

ständnis der Männer hat sich durch die Übernahme von ihnen zugeordneten Funktionen durch die Frau verändert (vgl. Beck 1986, 172). Gleichstellung bedeutet für sie „mehr Konkurrenz, Verzicht auf Karriere, mehr Hausarbeit“ (Beck 1986, 173) und ist für sie eher negativ besetzt, bedeutet dies doch mehr Engagement in ehemals typischen Frauenbereichen (Beck 1986, 173; Guggenbühl 1994, 169).²⁷⁰ So sehen sich die Männer denn auch mit den gesellschaftlichen Erwartungen konfrontiert, sich in gewissem Sinne ebenfalls zu ‚emanzipieren‘; sie sollen sanfter, gefühlsvoller, einfühlsamer, kurz gesagt einfach ‚femininer‘ werden. „But men have had a hard time putting down their bows and arrows and picking up needles and thread“ (Crabb 1995, 41). Was nicht erstaunt, entspringen solche Erwartungen doch der erwähnten Theorie einer beliebigen Konstruierbarkeit von Geschlecht, also auch von Männlichkeit. Wurde im Rahmen dieser Studie herausgearbeitet, dass ein schöpferisch bedingt angelegtes anthropologisches Grundskript der Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter zugrunde liegt, können Erwartungen, die auf Veränderungen des innersten Wesens des Mann- resp. Frauseins abzielen, ausschliesslich negative Folgen auf das geschlechtsspezifische Selbstverständnis haben. Auch wenn er nicht die Schöpfungsintention im Blick hat, so fragt sich Guggenbühl zu Recht,

ob wir nicht mit der ultimativen Forderung an den Mann, er müsse sich ändern, psychologischer sein, auf dem Holzweg sind. Werden wir damit dem Wesen des Mannes gerecht? Könnte sich hinter dem männlichen Widerstand nicht auch eine grundsätzliche Andersartigkeit des Mannes verstecken? Liegt das Versagen wirklich beim Mann? Könnte es nicht auch sein, daß der Fehler bei der Psychologie liegt, einer Psychologie, die es noch nicht verstanden hat, den Mann zu erfassen? (Guggenbühl 1994, 16).

Genau hier liegt das Problem und zwar im nicht Erkennen, resp. nicht Erkennen-Wollen der Tatsächlichkeit des anthropologischen Grundskriptes. Gerade dessen Berücksichtigung ist aber von existentieller Bedeutung für ein gelingendes Geschlechterverhältnis, denn: es lässt sich weder ausschalten noch überwinden; das heisst, dass den postmodernen Erwartungen an die Geschlechteridentität unveränderbare, geschlechtsspezifische Kernmerkmale entgegenstehen.

²⁷⁰Indem die Frau in den Funktionsbereich des Mannes eindringt und sich damit in gewissen Aspekten auch wesensmässig von ihrer schöpferisch intendierten Rolle entfernt, hat dies zur Folge, dass auch vom Mann dasselbe erwartet wird.

Was den Mann anbelangt, so haben die Darlegungen zu seiner Erschaffung und der daraus resultierenden Aspekte gezeigt, dass das Grundskript für den Mann unter anderem dessen primäre, objektbezogen-relationale Ausrichtung auf die produktive Tätigkeit (allerdings nicht im Sinne der heute gängigen strengen Trennung zwischen Berufs- und Privatwelt) umfasst. Deshalb erstaunen die Ergebnisse einer österreichischen Studie nicht, dass Männer der Erwerbsarbeit die höchste Priorität beimessen (vgl. Zulehner 2003, 35).²⁷¹ Wird ein weiteres Ergebnis dieser Studie mit der Schöpfungsintention in Zusammenhang gebracht, nämlich dass der ‚moderne‘, also primär der jüngeren Generation zugehörige Mann entgegen dem ‚traditionellen‘, älteren Mann nicht mehr ausschliesslich berufsorientiert sein will (vgl. Zulehner 2003, 41), wird eine Annäherung an die ursprüngliche Schöpfungsintention deutlich, im Sinne einer Annäherung an den, *gemeinschaftlichen, umfassenden Arbeitsbereich*. Denn die Trennung der Gesellschaftsbereiche hat nicht nur die Arbeit der Frau, sondern auch jene des Mannes inhaltlich-qualitativ gemindert.²⁷² Der Herrschafts- und Kulturauftrag ist ja nicht nur an den Mann sondern an den Mann *und* die Frau ergangen (vgl. Gen 1,28).

„*If men become men, the world will change*“ (Crabb 1995, 36/Hervorhebungen im Original). Diese Feststellung trifft in besonderer Weise auf die Wahrnehmung der zentralen Funktion des Mannes als ‚Haupt‘ zu. Als der Frau vorgeordnet und als deren Haupt (Eph 5,23) obliegt ihm die Verantwortung für sie und die gesamte Familie; er soll ihr in liebender, seine Frau höher achtender Weise nachkommen. Die Stellung als Oberhaupt und (im biblischen Sinne intendierten) Autoritätsperson mit der Aufgabe der Repräsentation der Familie

²⁷¹Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass die meisten Männer nach aussen zwar die Notwendigkeit einer Gleichstellung vertreten, doch dass es kaum „ein Mann wagt ..., öffentlich zu seiner beruflichen Passion zu stehen“ (Guggenbühl 1994, 169). Guggenbühl beklagt denn auch die Vernachlässigung der existentiellen Bedeutung der Erwerbsarbeit für den Mann: „Die seelische Bedeutung der Arbeit für Männer wird heute nicht mehr anerkannt“ (Guggenbühl 1994, 168). Aufgrund seiner ontologischen Ausrichtung auf die Erwerbsarbeit erstaunt es nicht, dass „Mißerfolge, Streß oder gar Arbeitslosigkeit ... große innere Krisen“ (Guggenbühl 1994, 167) auslösen. Denn die Berufstätigkeit ist „nicht nur ein Vehikel zur Selbstentfaltung, eine Quelle persönlicher Befriedigung oder ein Ausweichen vor ‚wirklichen‘ Bedürfnissen, sondern ein *Individuationsweg*. Damit ist gemeint, daß Männer in ihrem Beruf ihrer existentiellen Bestimmung nachkommen“ (Guggenbühl 1994, 172/Hervorhebung im Original).

²⁷²Deshalb scheint es nicht der Schöpfungsintention zu entsprechen, die Erwerbsarbeit ausschliesslich dem Manne zuzuordnen. Sondern sowohl der Mann als auch die Frau haben daran Teil, allerdings mit einer primär unterschiedlichen Ausrichtung, die durch ihr ontologisch geschlechtsspezifisches Sein geprägt wird.

nach aussen hat der postmoderne Mann jedoch längstens verloren (Peuckert 2004, 259).²⁷³ Vermutlich ist dies ein zentraler Grund dafür, weshalb in der postmodernen Gesellschaft eine Zunahme der Verantwortungslosigkeit festzustellen ist (vgl. Moltmann 1991, 28).

If I were to put my finger on one devastating sin today, it would not be the so-called women's movement, but the lack of spiritual leadership by men at home and in the church (Piper "A Vision of Biblical Complementarity", 53).

Es mag übertrieben scheinen, einen Mangel an Führungsverantwortung als ‚Sünde‘ zu bezeichnen, aber sowenig der patriarchal und absolutistisch herrschende Familienvater in der Bibel die Legitimation für sein Verhalten finden wird, sowenig entsprechen heutige, nicht nur „ohnmächtige Väter“ (Moltmann 1991, 27), sondern auch ohnmächtige (Ehe-)Männer der Schöpfungsintention.²⁷⁴ Die scheinbare Unvereinbarkeit von Autorität, Liebe und Verständnis ist in der Bibel aufgehoben, wie die Untersuchungen zur Auswirkung des Heilsgeschehens auf die Ehe gezeigt haben. Da dem Mann die sich selbst hingebende Liebe Jesu als Massstab gesetzt ist, wird jeglichem patriarchal-despotischen Verhalten die Legitimation entzogen. Keine Ehe, die sich nicht an Gottes Massstäben orientiert, sieht sich mit einem solch hohen Massstab konfrontiert.

Was die Frauen in der Postmoderne anbelangt, wollen diese sich nicht mehr auf eine bestimmte Rolle festlegen lassen, sondern streben nach (berufli-

²⁷³Vor dem Hintergrund der kontroversen Diskussion um die dem Haupt-Sein des Mannes inhärenten Autorität hat Grudem in einer Analyse von über 2'300 Verwendungen des Begriffes κεφαλή in der altgriechischen Literatur (800 v.Chr. bis ca. 400 n.Chr.) nachgewiesen, dass der Terminus stets auf Personen, die eine Autoritätsposition inne hatten verwendet worden ist (vgl. Grudem „The Key Issues in the Manhood-Womanhood Controversy ...“, 47; vgl. auch Grudem's Artikel „The Meaning of κεφαλή ('Head') ...“). Der Begriff „was applied to many people in authority (when it was used in a metaphorical sense to say that person A was the head of person or persons B), but it was never applied to a person without governing authority“ (Grudem „The Key Issues in the Manhood-Womanhood Controversy ...“, 47f). „The fact remains that no one has yet produced one text in ancient Greek literature (from the eighth century B.C. to the fourth century A.D.) where a person is called the *kephale* ('head') of another person or group *and that person is not the one in authority over that other person or group*“ (Grudem „The Key Issues in the Manhood-Womanhood Controversy ...“, 48/Hervorhebungen im Original). Es sei ihm keine Stelle bekannt, in welcher κεφαλή nicht als mit Autorität verbunden verwendet worden wäre (vgl. Grudem „The Key Issues in the Manhood-Womanhood Controversy ...“, 48). Für ein korrektes Verständnis dieses Begriffes ist es allerdings entscheidend, diese seine primär sozio-kulturelle Bedeutung mit der theologischen zu verbinden.

²⁷⁴Es kann nicht oft und explizit genug darauf hingewiesen werden, dass damit nicht einem patriarchalen Herrschen das Wort geredet, sondern auf das Fehlen der liebenden, sich an Jesus messenden Verantwortlichkeit für Frau und Familie hingewiesen werden soll.

cher) Selbstverwirklichung²⁷⁵ (Guggenbühl 1994, 289). Die zunehmende Berufsorientierung verleiht ihnen finanzielle Unabhängigkeit, was bedeutet, dass sie zur Sicherung ihrer Existenz nicht mehr an ihren Ehemann gebunden sind. Auch wenn sie dies zur Selbstverwirklichung nutzen können, steigert es gleichzeitig die Scheidungswahrscheinlichkeit, da sie eine Trennung vom Partner erleichtert und damit „das Offenhalten der Haustür“ (Singly 1994, 115.137) ermöglicht. Selbstverständlich ist ein gleichberechtigter Zugang zu (Berufs-)Bildung notwendig und unabdingbar, doch fördert die Berufsorientierung der Frau nicht nur deren Individualisierung (Peuckert 2004, 260), sondern sie leistet einer Unverbindlichkeit der ehelichen Beziehung an sich Vorschub. Allerdings ist dabei von zentraler Wichtigkeit, dass – entgegen der Behauptung diverser Studien (Singly 1994, 115) – die heutige Berufstätigkeit der Frauen nicht mit der Arbeitstätigkeit verglichen werden kann, die Frauen hauptsächlich in Agrargesellschaften ausübten:

Heute gehen die Frauen eine lohnabhängige Beziehung mit einem Arbeitgeber ein, der nicht mit ihrem Ehemann identisch ist. Diese Beziehung, die unter einem anderen Blickwinkel auch als Entfremdung verstanden werden kann, macht die Befreiung aus der privaten Bindung zwischen beiden Partnern möglich. Die Bedeutung, die die Arbeit für eine berufstätige Frau hat, und diejenige, die sie für die Frau eines Handwerkers oder eines Bauern besitzt, die im Familienunternehmen mitarbeitet, ist keinesfalls äquivalent. In dem einen Fall erhöht die Arbeit die relative Autonomie der Frau, im anderen ‚verdoppelt‘ sie die Bindung durch die Ehe (denn durch eine Trennung von ihrem Mann verliert eine Bauersfrau auch ihren Arbeitsplatz) (Singly 1994, 115).

Es ist also nicht die Berufstätigkeit der Frau *an sich* negativ zu bewerten, da sich das schöpferische produktive Tätigsein ja auch auf die Frau bezieht, sondern deren *Form* ist zu kritisieren, da sie die Ehepartner tendenziell auseinander treibt, anstatt sie tiefer miteinander zu verbinden.²⁷⁶ Denn dies

²⁷⁵Der Wunsch nach Selbstverwirklichung kann ein Machtstreben favorisieren, statt „sich im neutestamentlichen Sinn in Freiheit einander unterzuordnen, versuchen dann die Ehepartner, sich gegenseitig in den Griff zu bekommen“ (Dietz „Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive“, 8).

²⁷⁶„Das alte Ernährer-Hausfrau-Modell ist unzuverlässig geworden, weil die Partnerschaften nicht mehr halten. Umgekehrt müssen die Partnerschaften auch nicht mehr halten, wenn die Partner finanziell voneinander unabhängig sind“ (Pasero „Gender, Individualität, Diversity“, 116). Dieses Fazit Paseros stellt eine unzulässige Reduktion für den Grund der Dauerhaftigkeit einer Beziehung dar und illustriert prägnant das stark divergierende Verständnis zur schöpferischen, ganzheitlichen Bedeutung einer Ehe. Welche Verarmung muss es

steht im Widerspruch zu ihrer ontologisch angelegten, starken relationalen Ausrichtung, was eine gleichzeitige Unterstützung des Mannes bei der produktiven Tätigkeit nicht *eo ipso* ausschliesst. Interessanterweise steht gemäss Ergebnissen der Studie Zulehners bei den Frauen in der *Realität* zwar die Erwerbsarbeit an erster Stelle, nicht aber bei dem, was sie sich *wünschen*, nämlich: 1. mehr Zeit für das Zusammensein mit ihren Kindern²⁷⁷, 2. mehr Zeit für den Partner, erst an dritter Stelle der weiblichen ‚Wunschliste‘ steht die Erwerbsarbeit (vgl. Zulehner 2003, 36).²⁷⁸ Fazit: auch wenn die Frau ihre Weiblichkeit verdrängt, kann sie doch ihr Frausein nicht überwinden (Sumner 2003, 84).

7.3.2.5 Konfusion der Geschlechteridentität

Es ist unumstritten, dass sich das geschlechtliche Selbstbild sowohl beim Mann als auch bei der Frau in einer Umbruchphase befindet. Wie vergleichende Studien zur Männerentwicklung (1992 und 2002) aufzeigen, erfolgt „eine Verschiebung von den traditionellen zu den modernen Typen und zwar sowohl bei Männern wie noch mehr bei Frauen“ (Zulehner 2003, 23).²⁷⁹ Eine Beantwortung der Frage, was ein Mann oder eine Frau bestimme, resp. was Männlichkeit oder Weiblichkeit sei mag in der Gegenwart schwieriger sein denn je. Auch wenn das Bewusstsein um die Bedeutung der Geschlechterdifferenz wieder etwas zuzunehmen scheint (vgl. Zulehner 2003, 178) und Zulehner aufgrund seiner Studie zum Fazit gelangt: „Die Unisex-Zeit, in der Geschlechter einander mög-

doch für eine Partnerschaft darstellen, wenn deren Weiterbestehen nur noch in der finanziellen Abhängigkeit gründet.

²⁷⁷Luther schlägt einen schwärmerischen Ton an, wenn er davon spricht, wie es den Frauen gegeben ist, so gut und sanft mit Kindern umzugehen. Er kommt zum Schluss: „Laß nun solches einen Mann thun, so wirst du ja müssen sagen, er stelle sich dazu, wie ein Kameel zum Tanz“ (Luther 1544, 247).

²⁷⁸Das entspricht dem unterschiedlichen Erleben der Geschlechter was die Berufstätigkeit, resp. bezahlte Erwerbsarbeit anbelangt (vgl. Csikszentmihalyi 1999, 77). „Läßt man einmal die relativ wenigen Karrierefrauen außer Betracht, die sich in erster Linie mit ihrer Arbeit identifizieren, betrachten die meisten Frauen, die im Büro, im Dienstleistungsbereich oder sogar in leitenden Funktionen tätig sind, die Arbeit außerhalb des Hauses als etwas, was sie tun wollen, und weniger als etwas, was sie tun müssen. Für viele Frauen ist Arbeit eher etwas Freiwilliges; sie empfinden sie als etwas eher Spielerisches und als etwas, was sie sowohl tun als auch lassen könnten“ (Csikszentmihalyi 1999, 78). Ist die Fokussierung auf die Erwerbsarbeit *konstitutiv* für das Wesen des Mannes, trifft das nicht auf die Frau nicht zu. Sie arbeitet in unterstützender Weise mit, ist aber aufgrund ihrer Verwiesenheit auf den Mann nicht wie er primär objektbezogen-relational ausgerichtet, sondern umfassend *subjektbezogen-relational*; Beziehungen zu anderen Menschen stehen für sie demzufolge an erster Stelle.

²⁷⁹Diesen Bezeichnungen liegt keinerlei Wertung zugrunde, wie Zulehner betont (vgl. Zulehner 2003, 23).

lichst ähnlich werden möchten, ist vorbei“ (Zulehner 2003, 153), bedeutet das noch lange nicht die Aufhebung der bestehenden „immensen Konfusion“ („im-mense confusion“ (Pelletier „Le mariage des chrétiens ...“, 156), wie Pelletier das grundlegende nicht (mehr) Wissen um das eigene Mann- resp. Frau-Sein nennt. Es bleibt demnach aufgrund der nicht mehr vorhandenen, allgemeingültigen Normen dem Individuum überlassen, seine Geschlechteridentität nach den eigenen Massstäben zu konstruieren. Männlichkeit (wie auch Weiblichkeit) wird nicht mehr sozio-kulturell vorgegeben, sondern sie „wird von einer Vorgabe zu einer Aufgabe“ (Meuser „Modernisierte Männlichkeit? ...“, 39). Und eben diese Aufgabe scheint viele zu überfordern, was schlussendlich in einer Konfusion endet. Denn wäre die Geschlechterdifferenzierung rein funktioneller Art, könnte diese Verunsicherung als Anpassungs- resp. Gewöhnungsphase gedeutet werden, die durch die Konsolidierung neuer, selbstentwerfener Lebens- und Arbeitsformen überwunden werden könnte. Aber diese Konfusion greift tiefer, viel tiefer, nämlich bis in den innersten Kern des Wesens hinein.²⁸⁰ Denn: wird von der Tatsächlichkeit des schöpferisch bedingt angelegten anthropologischen Grundskriptes ausgegangen, welches auch ontologische Grundzüge von Männlichkeit und Weiblichkeit vorgibt, resultiert die Konfusion daraus, dass diese unwandelbare Vorgabe existentiell in Frage gestellt und an die Forderungen nach Egalität und absoluter Parallelität von Mann und Frau gekoppelt wird. Eine Negation dieser Geschlechterdifferenzierung resultiert aber in einer „Unordnung“ (Barth 1969, 177), sie wird zur „Flucht vor Gott, die als solche dann unfehlbar auch die Flucht in die Unmenschlichkeit ist“ (Barth 1969, 177). Denn weder der Mann noch die Frau können ihre jeweilige geschlechtsspezifische Schöpfungsintention überwinden; sie ist ihnen unaufhebbar in ihr Wesen eingezeichnet.

In dieser Richtung können die Ergebnisse der Geschlechterstudie von Döge und Volz interpretiert werden, wonach typische Eigenschaften von Männlichkeit und Weiblichkeit weiterhin traditionell definiert werden. Dem Mann werden Attribute zugeschrieben wie: „aktiv, stark, willensstark, logisch denken,

²⁸⁰Für Männer äussert sich dies unter anderem darin, dass es für sie schwierig ist zu akzeptieren, wenn ihre Frau ein höheres Salär erhält resp. einen höheren Status hat. Eine solche Konstellation wirkt sich sogar negativ auf die Psyche des Mannes aus (Peuckert 2004, 317).

Selbstvertrauen, selbständig, leistungsbewusst, sicher, dominierend. Es sind die traditionellen Männereigenschaften des Aktiven, Starken, Rationalen“ (Döge/Volz 2002, 21). Dasselbe ist bei der Definition von Weiblichkeit festzustellen: „gefühlvoll, gepflegt, mitfühlend, erotisch und gesellig“ (Döge/Volz 2002, 22).

Es scheint also tiefsitzende kulturelle Eigenschaftssets zu geben, die als typisch für Männer bzw. Frauen gelten. Die rational gestaltete Stärke wird den Männern zugeordnet, das Emotionale, das Einfühlen hingegen den Frauen (Döge/Volz 2002, 22).

Diese Ergebnisse bleiben auch bei der Aufdifferenzierung in ‚traditionell‘ und ‚neu‘ für beide Geschlechter fast unverändert erhalten (vgl. Döge/Volz 2002, 24f), was die Erkenntnisse einer vorgängigen Studie von Zulehner und Volz zu den geschlechtsspezifischen Eigenschaften bestätigt: „männlich ist tendenziell stark, weiblich hingegen gefühlvoll“ (Zulehner/Volz 1998, 13). In der von den Forschern geäußerten Vermutung zu diesen Ergebnissen ist eine gewisse Frustration unüberhörbar, nämlich: „dass die derzeitige Entwicklung zu neuen Geschlechterrollen weithin auf der Oberfläche verläuft, die Tiefenschichten hingegen sich aber viel langsamer, wenn überhaupt bewegen“ (Döge/Volz 2002, 25).²⁸¹

7.4 Fazit

Beginnt die Menschheitsgeschichte mit einem *Paar*, steht in der postmodernen Lebenswelt das *Individuum* im Zentrum. Durch den absolut gesetzten Freiheitsanspruch werden alle drei, für das Menschsein konstitutiven Daseinsdimensionen beeinträchtigt, was im Kern einer Ablehnung der Eigenverantwortlichkeit gleichkommt: die Tatsächlichkeit eines Schöpfers und der daraus resultierenden Beziehungsverantwortung kann durch dessen Negierung und die Betonung der Evolutionstheorie aus dem Weg gegangen werden. Ebenso wird das Geschlechterverhältnis vom absolut gesetzten Freiheitsstreben negativ geprägt, geht damit doch gleichzeitig eine Individualisierung der Ehepartner einher, mit

²⁸¹ So könnten die (kritisierten) Ergebnisse (vgl. u.a. Nunner-Winkler/Nikele „Moralische Differenz oder geteilte Werte?“, 131) der Studie Gilligans untermauert werden, dass nämlich die Frauen „ihre Identität ... durch Beziehungen der Intimität und Fürsorge“ (Gilligan 1993, 199) definieren und auf Zuwendung und den Wunsch nach persönlicher Integrität ausgerichtet sind (Gilligan 1993, 202). Für Männer hingegen Leistungs- und Erfolgsgedanken und eine Ausrichtung an Wahrheit und Gerechtigkeit an erster Stelle stehen (Gilligan 1993, 199.202).

der Folge einer zunehmenden Verlagerung des ‚Wir‘ auf das ‚Ich‘; so sieht sich der postmoderne Mensch zunehmend nur noch als sich selbst verantwortlich. Allgemein gültige Normen und Werte gibt es keine mehr, ein Defizit, das durch die Ökonomie ausgefüllt wird, indem zunehmend *sie* die Massstäbe für Anforderungen und Wertvorstellungen der Menschen setzt.²⁸² Dem allem liegt eine grundsätzliche Flüchtigkeit der gegenwärtigen Kultur zugrunde, die sämtliche Lebensbereiche durchdringt, dem menschlichen Bedürfnis nach Sicherheit und Stabilität aber konträr entgegensteht (vgl. Bauman 2007, 145ff).

Prägend für das Verständnis von Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der Gegenwart ist im Weiteren die Negierung Gottes des Schöpfers. „Wir, die Menschheit von heute, kämpfen alle gegen Leere und Sinnlosigkeit an“ (Senna „Tugend oder Grundrecht?...“, 188). Gibt es keinen Schöpfer mehr, muss der Sinn anderswo gesucht werden. Zugleich sind es die Anstrengungen für eine vermeintlich notwendige Entpatriarchalisierung Gottes seitens der feministischen Theologie, welche das Geschlechterverständnis massgeblich prägen. Auch wenn das keine Negierung Gottes darstellt, so werden die Ursachen patriarchaler Tendenzen im Geschlechterverhältnis nicht in negativen sozio-kulturellen und kirchlichen Missständen gesehen, sondern auf Gott abgewälzt; die Konsequenzen dieses Vorgehens sind ebenso fatal wie jene einer Negierung, wie Slenczka prägnant darlegt:

Wenn durchgehend die Bezeichnungen Herr, Vater ersetzt werden, dann geschieht dies erklärtermaßen deshalb, weil man meint, auf diese Weise Unrecht wieder gut machen zu können. Begründet wird das in der feministischen Theologie immer mit negativen Erfahrungen in Ehe und Familie, die es ja durchaus geben mag. Doch dabei wird offenbar völlig übersehen, daß man vorhandene oder eingebildete soziale und politische Missstände nicht dadurch verändern kann, daß man andere Gottesbilder produziert. Vielmehr wird auf diese Weise genau die Grundlage aus dem Wort Gottes aufgehoben, von der aus, beginnend mit Gen 1, 27, gezeigt werden kann, was in unserem Leben dem Willen Gottes zuwider ist. Andernfalls setzt sich der Mensch an die Stelle Gottes (Gen 3), auch in der Meinung, er könne alle Folgen des Sündenfalls in dieser Welt bekämpfen und beseitigen (Slenczka „Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot ...“, 143).

²⁸²Deshalb sehen sich die Familien immer weniger in der Lage, der nachfolgenden Generation das notwendige Fundament für eine Aneignung und Entwicklung sozialer Kompetenzen zu bieten. Gründe dafür mögen im wesentlichen im Mangel an klaren Wertvorstellungen und Rollenmustern liegen, die es in der typisch modernen Familie noch gab, heute indes kaum mehr vorhanden sind (Vester 1993, 145.147).

Die grundsätzliche Ablehnung der Faktizität der Sündhaftigkeit des Menschen und der damit verbundenen existentiellen Trennung von Gott verunmöglicht ein adäquates und umfassendes Verständnis des Menschen und damit auch des Geschlechterverhältnisses. Wie einstmals Adam seine Sünde und Sündhaftigkeit nicht wahrhaben wollte, sondern sich als rein und unschuldig verstand (vgl. Luther 1544, 217), so tut es ihm der postmoderne Mensch gleich. Hat der Sündenfall der gesamten menschlichen Existenz seinen negativen Stempel aufgedrückt, scheint gerade in der postmodernen Lebenswelt die, bis ins innerste Wesen hinein reichende, unstillbare *Sehnsucht* nach dem prälapsarischen Urzustand sehr deutlich hervorzutreten, wenn auch nur unbewusst. Ein grundlegendes Zeichen dafür ist, dass zunehmend „mehr Lebenssituationen ... als segensbedürftig und segenswürdig wahrgenommen“ (Frettlöh „Segen setzt Wirklichkeit...“, 78) werden. Wenn an die Ausführungen erinnert wird, dass ‚Segen‘ als grundlegende Komponente die freundliche Zuwendung Gottes zum Gegenüber meint mit dem Ziel, etwas zu bewegen und weiterzubringen (Veijola „Segen/Segen und Fluch/II. Altes Testament“, 76; vgl. Frettlöh „Segen setzt Wirklichkeit...“, 77; Baader 2000, 703), ist dies Ausdruck der Sehnsucht des Geschöpfes nach einer Rückkehr zur Gemeinschaft mit dessen Schöpfer. Aber auch andere Sehnsüchte werden manifest: die Sehnsucht nach *Liebe*, nach *Treue*, nach *Erfüllung* und *Glück*, nach einem trauten Heim, der *Familie*, usw. Ebenso deutlich tritt die Unfähigkeit zutage, diese Sehnsüchte umfassend selbst stillen zu können, weshalb kontinuierlich nach (neuen) Ersatzbefriedigungen gesucht wird, gesucht werden muss, weil die tief greifenden Sehnsüchte der Kreatur letztendlich eben nur in und durch Gott den Schöpfer als Ursprung und Ziel allen Lebens gestillt werden können. Diese grundsätzliche Ablehnung Gottes prägt denn auch die Paarbeziehungen existentiell. Weil sich der Mensch dadurch von seiner Seinsquelle loslöst und somit in der Unfähigkeit verhaftet bleibt, nicht nur seine *eigenen* Sehnsüchte stillen zu können, sondern das Gewünschte auch zum *anderen* überfließen zu lassen. Denn eine gelingende Partnerschaft „ist nicht selbstverständlich. Deshalb bedarf es der besonderen Hilfe Gottes“ (Czell „Gute Zeiten – schlechte Zeiten ...“, 66).

Was die Abhängigkeit der Geschlechter anbelangt, sticht auch hier die zunehmende Individualität von Mann und Frau hervor, die meist positiv als vermehrte Unabhängigkeit der Frau gewertet wird. Auffallend dabei ist, dass mit

einer zunehmenden (finanziellen) Unabhängigkeit seitens der Frau gleichzeitig und selbstredend die eheliche Verbindlichkeit aufgegeben oder zumindestens in Frage gestellt wird, wie das nachfolgende Zitat Burkarts aufzeigt:

Die Anhebung der gesellschaftlichen Stellung der Frauen durch wachsende Bildungs- und Erwerbsbeteiligung stärkt ihre Position. Ihre Abhängigkeit von den Männern sinkt, die ‚Versorgungsehe‘ verliert an Bedeutung. Sie können eher auf die Heirat verzichten; oder sie können sich leichter scheiden lassen. Vor allem aber wird für Frauen eine eigene ‚Berufsbiographie‘ immer mehr zu einem normalen Element der Lebensperspektive. Die Beschränkung auf ‚Küche und Kinder‘ erscheint dann als geradezu absurdes Relikt (Burkart 1997, 261).

Eine Gleichzeitigkeit von Selbstständigkeit und gesunder Unabhängigkeit innerhalb einer trotzdem verbindlichen Partnerschaft scheint keine Option mehr darzustellen. Es ist primär das Bestreben nach Egalität und Parallelität, welche die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der postmodernen Lebenswelt prägt.

Mittels der nachfolgenden Abbildung wird versucht, die Konsequenzen der aufgezeigten Entwicklung auf die Ehe zu veranschaulichen. Aufgrund der nicht mehr vorhandenen Verankerung im trinitarischen Gott als Ursprung und Quelle allen Lebens sind Mann und Frau für die Realisierung einer erfüllten Ehe nunmehr auf sich selbst zurückgeworfen. Das bedeutet, dass sie die Befähigung zur qualitativen Kommunikation, zur bedingungslosen Liebe und zur Treue nicht mehr aus dem unerschöpflichen Sein ihres trinitarischen Schöpfers erhalten, sondern dass sie einzig auf ihre eigenen, kreatürlich begrenzten Möglichkeiten verwiesen sind. Gott, und damit das Leben und die Liebe an sich, wurde aus der postmodernen Lebenswelt verbannt. Der verursachte, aposteriorische Mensch scheint sich nicht bewusst zu sein, dass er nicht selbst aus der Fülle des apriorischen Seins schöpfen kann, sondern dafür existentiell auf seinen Schöpfer angewiesen und verwiesen ist. Vor diesem Hintergrund *kann* die aufklärerische Loslösung von Gott durch die Absolutsetzung von Autonomie und Vernunft nur eine Verarmung der Ehe darstellen.

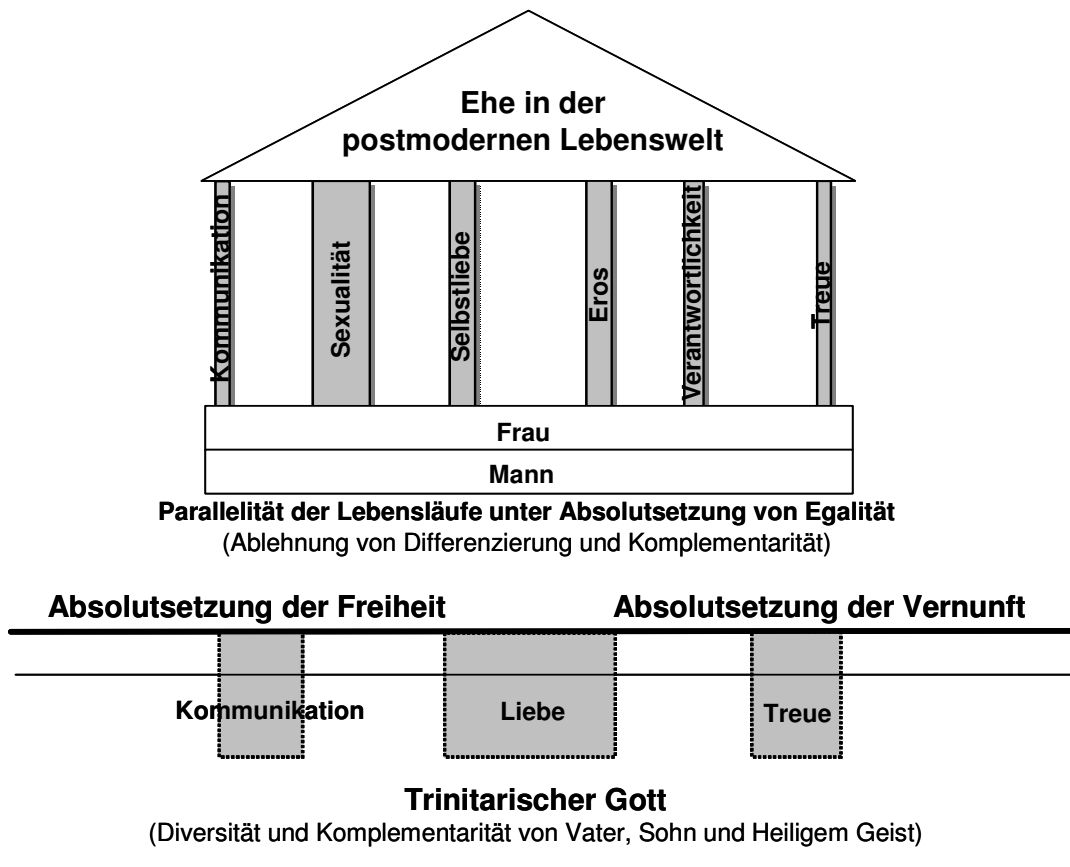


Abb. 6: Im Gegensatz zur schöpferintendierten Ehe (vgl. Abb. 2) sind die Ehepartner durch die Absolutsetzung von Autonomie und Vernunft auf sich selbst zurückgeworfen, wodurch sie sich den Zugang zu Gott als Quelle alles Existierenden – also auch von Kommunikation, Liebe und Treue – verschlossen haben.

8. FORSCHUNGSERGEBNISSE

Am Beginn der Menschheit steht das Paar. Es ist auffallend, wie sehr dieser Umstand in der Schöpfungsdiskussion vernachlässigt wird, obwohl sich daraus grundlegende, dem Menschsein apriorische Aussagen ableiten lassen. Der Schöpfungsbericht ist deshalb von konstitutiver Bedeutung nicht nur für ein adäquates Verständnis der Geschlechter an sich, sondern für eine gelingende Paarbeziehung, gerade auch in der postmodernen Lebenswelt.

Aus der vorliegenden Studie tritt deutlich ein schöpferbedingt angelegtes anthropologisches Grundskript²⁸³ hervor, welches das geschlechtsspezi-

²⁸³Wichtig in diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass dieses anthropologische Grundskript eben als *Grundskript* zu verstehen ist und *nicht* als eine, den Menschen in seiner Umfassendheit und Ganzheitlichkeit determinierende Vorgabe. Es ist ein ontologisches Grundraster, welches der Ausgestaltung der daraus resultierenden individuellen (Geschlechter)Identi-

fische Sein prägt und deshalb zentral für die Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau ist. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass sich immer mehr Forschende darüber einig sind: „that going back to assuming we can evaluate one sex and and learn equally about both is no longer an option“ (Ca-hill „His Brain, Her Brain“, 8). Die Akzeptanz einer ontologischen Geschlechterdifferenzierung scheint demnach im Entstehen begriffen zu sein.

Zur Erinnerung sei an dieser Stelle die Abbildung 2 wiederholt, anhand derer das anthropologische Grundskript, auf welches im Folgenden des öfteren Bezug genommen wird, in (nicht abschliessender Form) dargelegt wird:

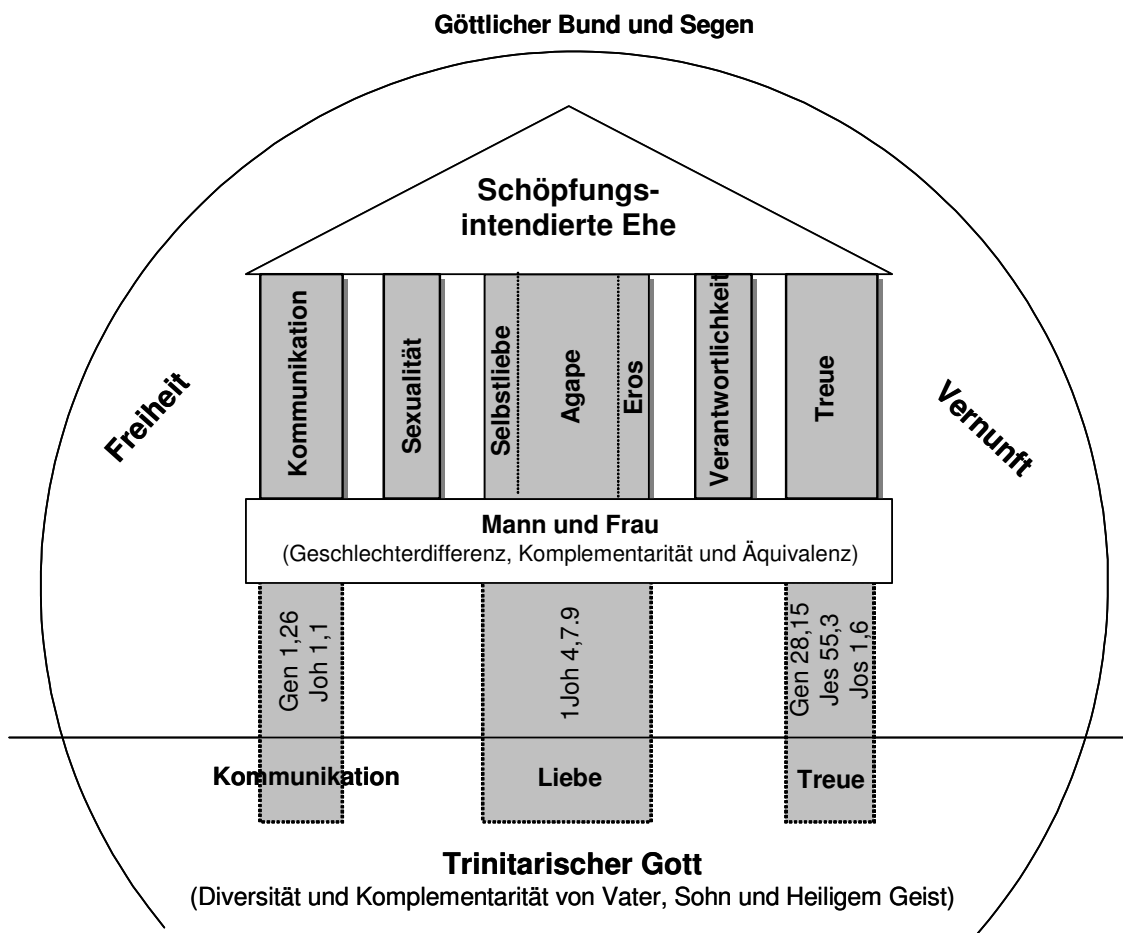


Abb. 7: Schöpfungsintendierte Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau als anthropologisch angelegtes Grundskript mit konstitutiver Verwurzelung im trinitarischen Schöpfer als Quelle allen Lebens (Wiederholung von Abb. 2)

tät viel Spielraum lässt. Das entspricht auch dem Umstand, dass das biblische Zeugnis keine Definition von Männlichkeit und Weiblichkeit vorgibt.

8.1 Anthropologisches Grundskript und Notwendigkeit einer Erneuerung durch das Heilsgeschehen

Das schöpferisch bedingt angelegte anthropologische Grundskript kann in zwei Ebenen aufgegliedert werden: eine grundlegende, geschlechtsunabhängige und eine darauf aufbauende, geschlechtsspezifische Ebene. Die grundlegende Ebene umfasst diverse Elemente, wie zum Beispiel die *heterosexuelle* Form für ein Paarverhältnis, was das Erstaunen über die „unwahrscheinliche Stabilität der Zweigeschlechtlichkeit“ (Karle 2006, 79) erklärt. Dem ist unauflösbar die Paarbildung zugeordnet, welche damit als anthropologische Konstante bezeichnet werden kann.²⁸⁴ Dadurch wird gleichzeitig die existentielle Ausrichtung des Menschen auf Ehe und Familie begründet, was seinerseits Peuckerts Verwunderung über die weiterhin bestehende Aktualität von Ehe und Familie erklärt:

Überraschenderweise genießen Ehe und Familie trotz steigender Scheidungszahlen im Vergleich zu anderen Lebensbereichen aber immer noch eine sehr hohe Wertschätzung (Peuckert 2004, 191).

Daraus resultiert die existentielle, umfassende Beziehungsbedürftigkeit, welche konstitutiv zum Menschsein dazu gehört. Aufgrund seiner Kreatürlichkeit ist seinem Wesen eine Verwiesenheit auf Gott eingegraben, welche sich in der Unauslöschbarkeit von Religion und Religiosität manifestiert. Als soziales Wesen erschaffen, bedarf der Mensch existentiell der Gemeinschaft. Auf dieser grundlegenden Ebene aufbauend, umfasst das Grundskript auch geschlechtsspezifische Elemente. Bei der Frau umfasst diese zweite Ebene eine zusätzliche *relationale Ausrichtung auf den Mann*. Die Strafen zielen denn auch eindeutig auf diese Ebene ab. Beim männlichen Grundskript hingegen, welchem natürlich auch die grundlegende, dem Menschsein inhärente Beziehungsbedürftigkeit eigen ist, ist die darauf aufbauende Ausrichtung nicht subjektbezogen-relationaler Art wie bei der Frau, sondern *objektbezogen-relationaler Art*. Konsequenterweise wird bei der göttlichen Strafe auch zuerst sein Tätigkeitsfeld, der *Ackerboden*, mit einem Fluch belegt.²⁸⁵ Das bedeutet, dass das

²⁸⁴Entgegen der konträren Definition Burkarts als „eine historisch variable soziale Institution, normativ abgestützt durch das Kulturmuster ‚Liebe‘“ (Burkart 1997, 41). Darauf, dass dies für eine verlässliche und dauerhafte Beziehung nicht ausreicht wurde bereits hingewiesen.

²⁸⁵Diese tendenzielle Ausrichtung – der Mann primär rational und die Frau primär relational – wird durch Baron-Cohen bestätigt, der aufgrund psychologischer Studien zu folgendem Schluss kommt: „males on average have a stronger drive to systemize, and females to empa-

Wesen der Frau *zweifach* subjektbezogen-relational geprägt ist; das Wesen des Mannes hingegen nur auf der grundlegenden Ebene subjektbezogen-relational, auf der darauf aufbauenden Ebene hingegen *objektbezogen*-relational geprägt ist.²⁸⁶ Die Hilfsbedürftigkeit des Mannes, welche auch als anthropologische Konstante bezeichnet werden kann, ist der grundlegenden Ebene zuzuordnen. Der Umstand, dass ihm die Frau als Gehilfin zur Seite gestellt wird verweist darauf, dass der Mann existentiell auf die weibliche Unterstützung angewiesen ist, was so von der Frau nicht gesagt werden kann. Denn weder ihr schöpferisch bedingt zweifach relational auf den Mann Ausgerichtet-Sein, noch das aus der göttlichen Strafe resultierte, tendenziell negative Verlangen nach ihm können mit der ontologisch angelegten Hilfsbedürftigkeit des Mannes gleichgesetzt werden. Ungeachtet dieser geschlechtsspezifischen Differenzierungen auf der übergeordneten Ebene ist die Äquivalenz in der auf Komplementarität ausgerichteten Diversität von Mann und Frau zentrales Element der Schöpfungsintention.

Aus dieser *ontologischen* Verwiesenheit von Mann und Frau mit der göttlichen Intention der reziproken Ergänzung resultiert gleichzeitig eine *funktionelle* Komplementarität. Was hätte die gezielte ontologische Geschlechterdifferenzierung für einen Sinn, wenn dahinter nicht auch die Absicht einer daraus resultierenden funktionellen Ergänzung stünde? Letzere ist die logische Konsequenz der Ersteren. Trotz Bestrebungen, die funktionellen Unterschiede einzuebneten, bleibt die ontologisch angelegte, geschlechtsspezifische Differenzierung bestehen. Es wäre allerdings ein Fehlschluss anzunehmen, dass Letztere von den Egalitätsbestrebungen unbeeinflusst blieben, da die funktionelle

thize. Systemizing involves identifying the laws that govern how a system works. Once you know the laws, you can control the system or predict its behaviour. Empathizing, on the other hand, involves recognizing what another person may be feeling or thinking, and responding to those feelings with an appropriate emotion of one's own" (Baron-Cohen "The Male Condition", 2). Auch wenn nicht klar unterschieden werden kann zwischen genetischer Anlage und Lernprozess durch Sozialisation, weisen Untersuchungen in die Richtung einer genetischen Disposition geschlechtsspezifischer Unterschiede, zumal geschlechtsspezifische Verhaltensunterschiede schon bei Neugeborenen ansatzweise erkennbar sind (Baron-Cohen "The Male Condition", 1). Nachdem Ende der 1960er/Anfang 1970 Studien erste eindeutige Hinweise auf geschlechtsspezifische Unterschiede des Gehirns ergeben haben, ist dieses Erkenntnis durch zahlreiche weiteren Studien erhärtet worden (Ariniello „Gender And The Brain“, 1f; vgl. Cahill „His Brain, Her Brain“, 1ff; Baron-Cohen "The Male Condition", 1).

²⁸⁶ Da die Strafen das tiefste Wesen, der innerste Kern der jeweiligen Geschlechtlichkeit trifft (Crabb 1992, 143), könnte das als Grund dafür gedeutet werden, dass „der Mann von Erfüllung und Ergänzung spricht, die Frau von Bindung“ (Crabb 1992, 125).

Ebene eine wichtige Ausdrucksweise des wesensmässig angelegten Mann- resp. Frauseins darstellt. Dies alles illustriert einmal mehr, wie sehr Mann und Frau auf eine umfassende Komplementarität hin erschaffen und angelegt worden sind.

Es ist davon auszugehen, dass dieser Befund in der postmodernen Wissenschaft kaum auf Zustimmung stossen wird. Trotzdem: die bei zahlreichen Forschenden – vor allem aus der Soziologie – feststellbare Verwunderung bis hin zur Konsternierung ob der Divergenz zwischen Theorie und Praxis des Geschlechterverhältnisses kann mit dem Vorhandensein eben dieses schöpferischen anthropologischen Grundskriptes erklärt werden. So fragen sich Karle und einige GenderforscherInnen: „warum ist die Geschlechterklassifikation so stabil“ (Karle 2006, 79), weshalb wird der Geschlechterdualismus „nach wie vor so unglaublich ernstgenommen“? (Karle 2006, 79). Die Gesellschaft habe sich doch auf der einen Seite auf die Notwendigkeit einer Dekonstruktion der Geschlechterdifferenz geeinigt (Karle 2006, 32). Auf der anderen Seite sei aber eine „erstaunliche Konstanz im Hinblick auf das Muster geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung“ (Karle 2006, 32) feststellbar. Diese Verwunderung klingt auch bei König und Maihofer an: „Entgegen einem egalitären Selbstverständnis der sozialen Akteure setzen sich in ihrem alltäglichen Handeln immer wieder traditionelle Muster geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung durch“ (König/Maihofer „'Es hat sich so ergeben' ...“, 209).²⁸⁷ Auch wenn in der Gesellschaft die Notwendigkeit anerkannt wird, dass neue Leitbilder für die Geschlechter erarbeitet werden müssen, welche Beruf und Familie vereinen (vgl. Döge/Volz 2002, Vorwort),²⁸⁸ kommen Döge und Volz zum Schluss: „Obwohl dies seit einiger Zeit bekannt ist und immer mehr Männer bereit sind, sich von traditionellen Rollenbildern zu befreien, geht es nicht wirklich voran“ (Dö-

²⁸⁷ In einer repräsentativen Studie zu menschenfeindlichen und rechtsextremen Tendenzen in der Schweiz plädieren 42% dafür, dass die Frau wieder ihre innerfamiliäre Rolle übernimmt (vgl. Cattacin/Gerber et al. 2006, 26). Ein Zwischenergebnis der Studie von Cattacin et al.: „Women feel insecure, but believe that otherness has to be accepted, while men have a pragmatic view on differences and accept the reality of otherness, without trying to understand them“ (Cattacin/Gerber et al. 2006, 46).

²⁸⁸ Solche Bestrebungen können aus schöpfungstheologischer Sicht jedoch nur dann als positiv bewertet werden, wenn dadurch nicht die Fragmentalisierung der Familie zementiert, sondern Bemühungen zur Erhöhung der familiären *Gemeinschaft* gefördert werden.

ge/Volz 2002, Vorwort). Das wiederum bestätigt das Ergebnis einer früheren, vielbeachteten Studie:

Die Forschungsergebnisse zeigen mit einer systematischen Hartnäckigkeit, dass Veränderung von Männern umso geringfügiger ausfällt, je mehr es in den Kernbereich der Person geht (Zulehner/Volz 1998, 15).

Es ist dieser ‚Kernbereich der Person‘, der durch das schöpferbedingte angelegte anthropologische Grundskript vorgegeben wird und deshalb weder aufhebbar noch veränderbar ist. Deshalb gründet die Verwunderung, dass die Geschlechterdifferenz „erstaunlich stabil“ (Karle 2006, 54) bleibt eben darin, dass Mann- und Frausein das *gesamte* Menschsein umfasst und „bis in die tiefsten Wurzeln des leiblich-seelischen Seins“ (Höffner 1975, 80) hineinreicht.

In Bezug auf die Arbeitsteilung darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass der Herrschafts- und Kulturauftrag an *beide*, also sowohl an den Mann als auch an die Frau, ergangen ist. Dieser Umstand hat einschneidende Konsequenzen auf das Verständnis des ‚Ernährer-Hausfrau-Modells‘. Denn wie bereits erwähnt worden ist, zeigen Studien neueren Datums eine Entwicklung vom ‚traditionellen‘ hin zum ‚modernen‘ Geschlechterverständnis auf, sei es beim Mann als auch bei der Frau. Vor dem Hintergrund der Erkenntnisse aus Kapitel 3.2 lässt sich diese Entwicklung als Annäherung an die ursprüngliche Schöpfungsintention deuten. Denn eine klare Trennung der Arbeitsbereiche zwischen Mann und Frau ist in ihr nämlich nicht impliziert, im Gegenteil: es wird auch bei der produktiven Tätigkeit ein umfassendes Miteinander vorausgesetzt, welches durch die geschlechtsspezifische Komplementarität zu ihrer vollen Ausprägung gelangt. Mann und Frau sollen sich auch bei der Arbeit gegenseitig ergänzen, was auch durch die Strafen des Sündenfalles nicht aufgehoben wird.²⁸⁹ Aus diesem Grund stellt nicht die in der Postmoderne zunehmende *Unabhängigkeit* der Frau durch deren Erwerbsarbeit einen „Zugewinn“ (Zulehner 2003, 55) dar, sondern die, durch die Berufstätigkeit erfolgte *Erweiterung* ihres Aufgabenberei-

²⁸⁹Vor diesem Hintergrund kann sich das erwähnte ‚Ernährer-Hausfrau-Modell‘ nicht auf die Schöpfungsintention berufen. Es gibt zahlreiche, zum Teil stark divergierende Theorien zur Entstehung und Entwicklung der „male breadwinner family“ (Janssens „The Rise and Decline of the Male Breadwinner Family? ...“, 21). Für Janssens wurzelt dieses Konzept in der Ideologie der westlichen Familie (vgl. Janssens „The Rise and Decline of the Male Breadwinner Family? ...“, 8).

ches, was seinerseits einer Annäherung an die Schöpfungsintention gleichkommt. Denn wie allein aus Sprüche 31,10-31 hervorgeht, war die Arbeit der Frau vielseitig und abwechslungsreich und beschränkte sich inhaltlich keineswegs auf Haushalt und Kinder. War die Familie einstmals „die lebendige Zelle der Volkswirtschaft“ (Brunner 1939, 356), hat sich durch die Industrialisierung und der damit verbundenen Trennung zwischen beruflichem und privatem Bereich eine Entleerung der ‚Hausfrauenarbeit‘ vollzogen. Die inhaltliche Bereicherung der Arbeit der Frau ist demzufolge zwar als positiv zu werten, allerdings geht damit meistens das Problem der Fragmentalisierung der Familie einher, was hingegen der Schöpfungsintention und damit dem Menschsein grundsätzlich entgegensteht. Es soll nicht der Eindruck entstehen, dass das Rad der Zeit zurückgedreht werden sollte. Sondern es geht darum, das Bewusstsein um die ursprünglich intendierte, umfassende und vielschichtige *Lebensgemeinschaft* in Ehe und Familie zu erneuern und zu stärken. Denn wie Brunner bereits vor einigen Jahrzehnten festgestellt hat, erfordert die

Ehegemeinschaft ... zwar nicht notwendig Wirtschaftseinheit, aber sie fordert unbedingt ein wirkliches Zusammenleben. Und eben dieses Zusammenleben ist durch die Unbarmherzigkeit der Industrie vielfach auf ein Minimum begrenzt und nähert sich unter besonders ungünstigen Verhältnissen dem Nullpunkt (Brunner 1939, 357).

Dieses Zusammenleben gilt es wieder zu fördern. Ein weiterer zentraler Aspekt für ein adäquates Verständnis von Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter nebst der Anerkennung des anthropologischen Grundskriptes ist das Bewusstsein um die Kreatürlichkeit und der damit verbundenen konstitutiven Bedeutung des trinitarischen Schöpfers für Sein und Lebensvollzug des Menschen. Erst aus der persönlichen Verwurzelung in Gott als Quelle allen Seins können Mann und Frau das ihnen für eine gelingende und dauerhafte Ehe Notwendige schöpfen. Da aber die Welt keine ‚Gute‘ mehr ist sondern eben eine ‚Gefallene‘, ist die Anerkennung sowohl der Faktizität der Sündhaftigkeit als auch der daraus resultierenden Konsequenzen notwendig. Das Geschlechterverhältnis in der postmodernen Lebenswelt durch eine alleinige Fokussierung auf die Schöpfungsintention oder die Gefallenheit des Menschen verstehen zu wollen wäre ein fataler Irrtum. Erst durch die persönliche Inanspruchnahme der Heilstat Jesu ist eine ganzheitliche Erneuerung der Ehe und eine Annäherung an die ursprüngliche Schöpfungsintention möglich. Denn ohne Golgatha können

weder die Beziehung noch die Abhängigkeit von Mann und Frau in der Gegenwart richtig verstanden und auch nicht in der von Gott intendierten Form und Tiefe gelebt werden, womit das zentrale Problem angesprochen wäre. Denn das die Aufklärung entscheidend prägende Streben nach Autonomie nimmt auch in der postmodernen Gesellschaft eine Vorrangstellung ein. Durch nichts will sich das Individuum mehr einschränken lassen, geschweige denn von einer verpflichtenden Beziehung zu (s)einem Schöpfer. Durch die Entfremdung und Lossagung des Menschen von Gott als Ursprung allen Lebens verliert er aber nicht nur das Bewusstsein um seine Sündhaftigkeit und um die Notwendigkeit von Jesus als Mittler, sondern gleichzeitig die umfassende Befähigung für die Umsetzung der Schöpfungsintention für eine dauerhafte und gelingende Ehe. Das postmoderne Individuum hat sich auf sich selbst zurückgeworfen, es sieht sich aber zunehmend weniger in der Lage, mit dieser Autarkie umzugehen. Mit der Ablehnung der Ehe als Schöpfungsordnung ist auch das Wissen um deren Ganzheitlichkeit aufgegeben worden. Dieser Umstand scheint, gekoppelt mit dem Egozentrismus und den Autonomiebestrebungen, den Prozess der Fragmentalisierung der Ehe angestoßen zu haben; dies wird allein durch die Abkoppelung resp. Verselbständigung der Sexualität, die Vorrangstellung der *romantischen* Liebe als tragendes Fundament der Ehe und der damit einhergehenden schwindenden Bedeutung der Treue deutlich. Alle diese Elemente tragen zu einer Verarmung der Paarbeziehung bei und fördern deren Instabilität.

Diese grundlegenden Erkenntnisse liegen den nachfolgenden Darlegungen der Forschungsergebnisse in Bezug auf Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter zugrunde.

8.1.1 In Bezug auf die Beziehung der Geschlechter

Was die Beziehung der Geschlechter anbelangt, fällt zum einen der ausgesprochene Egozentrismus auf, zum anderen die zentrale Gewichtung der romantischen Liebe als Fundament und Angelpunkt der Paarbeziehung.

Was den Egozentrismus betrifft, dreht sich das postmoderne Individuum zunehmend um sich selbst. Nicht mehr das Lieben, sondern das Geliebt-Werden, nicht das Treu-Sein, sondern die Treue-Forderung, nicht das Glück des Anderen, sondern das *eigene* Glück stehen in der postmodernen Paarbeziehung im Mittelpunkt. Das Bewusstsein um die existentielle Notwendigkeit

des Anderen zur umfassenden Realisierung des eigenen Selbst – dass der Mensch nur am ‚Du‘ zum ‚Ich‘ wird also – scheint verloren gegangen zu sein.²⁹⁰ Weil es ihm aber unauslöschlich in sein Wesen eingegraben ist, verschafft sich dieses ungestillte Bedürfnis nach Nähe und verbindlichen Beziehungen in einer entsprechenden Sehnsucht Luft. Weil Beziehungen aber *a priori* auf Reziprozität beruhen, der Fokus des postmodernen Individuums jedoch prioritär auf sich selbst gerichtet ist, wird resp. muss dieses ‚Du‘ verobjektiviert werden. Das bedeutet, dass das notwendige ‚Du‘ als *Subjekt* durch ein ‚Du‘ als *Objekt* ersetzt wird. Letzteres hat als solches keinerlei Bedürfnisse und soll dem alleinigen Zweck der Bedürfnisbefriedigung des Individuums dienen; dies hingegen ist ihm aufgrund seines Objekt-Seins nicht möglich, wie allein die Ausführungen zur Verabsolutierung des Konsums haben deutlich werden lassen.

Von zentraler Bedeutung bei dieser zunehmend egozentrischen Ausrichtung des postmodernen Menschen – was auch die Individualisierungstendenz verstärkt, da der *eigene*, proaktive Einsatz zum Aufbau und der Aufrechterhaltung von engen, verbindlichen Beziehungen zunehmend vermieden wird – ist der sehr wichtige Zusammenhang zwischen Egozentrismus und Herrschaftsverhältnis. Das Zitat Buhres sei aufgrund dessen herausragender Bedeutung hier nochmals angeführt:

Gilt für uns das: ‚Du bist da für *mich*‘, – so bedeutet das Kampf beider Partner um die Herrschaft; und das mag wohl Hölle auf Erden sein. Gilt aber das: ‚Ich will da sein für *Dich*‘ – so ist ja keiner da, der den anderen unterwerfen will, sondern beide wollen einander helfen, dienen, füreinander da sein (Buhre „Vom Wesen christlicher Ehe ...“, 9/Hervorhebungen durch die Verfasserin).

Es stellt sich damit die Frage, ob die heutigen Debatten um das patriarchale Geschlechterverhältnis und die damit verbundenen (berechtigten) Forderungen zu dessen Abbau nicht auch – vielleicht sogar prioritär – an *diesem* Punkt ansetzen sollten, also am zunehmenden Egozentrismus in der Paarbeziehung als Quelle von Unterdrückung und Herrschaft.

Als zweiter prägender Aspekt in der Beziehung der Geschlechter wurde die ausserordentliche Gewichtung der romantischen Liebe genannt, welcher nunmehr konstitutive Bedeutung zum Aufbau und der Aufrechterhaltung der

²⁹⁰ Aufgrund der starken Objektbezogenheit der Ersatzbefriedigungen (Konsum, Medien usw.) wird nunmehr (Erfolg los) versucht, am ‚Es‘ zum ‚Ich‘ zu werden.

Beziehung beigemessen wird. Auch hier steht wiederum das ‚Ich‘ und dessen Bedürfnisbefriedigung im Vordergrund. Besonders bei der Liebe tritt die Notwendigkeit der Berücksichtigung des Heilsgeschehens für das richtige Verständnis der postmodernen Ehe in beeindruckender Weise hervor: denn die Liebe Gottes zum Menschen erfuhr in der schwierigsten Situation, der Hingabe seines einzigen Sohnes zur endgültigen Überwindung der Sünde, ihren höchsten Ausdruck; sie war beim *grössten* ‚Problem‘ am *ausgeprägtesten*. In der Paarbeziehung der Postmoderne ist gerade das Gegenteil der Fall: sie wird beim *kleinsten* Problem *aufgegeben*. Der göttlichen, bedingungslosen *Agape*, steht auf zwischenmenschlicher Ebene also die volatile, *romantische* Liebe gegenüber. Dass dieser Umstand zugleich einschneidende Konsequenzen für das Verständnis von Treue hat, liegt auf der Hand, doch wird damit der Bereich der Abhängigkeit der Geschlechter beschriftet.

8.1.2 In Bezug auf die Abhängigkeit der Geschlechter

Bei der Abhängigkeit der Geschlechter stechen mehrere Forschungsergebnisse hervor: zum einen ist es die Auflösung von Treue, indem sie der Liebe nachgeordnet wird, aber auch die Negierung einer *wesensmässigen* Geschlechter*identität* unter gleichzeitiger Einebnung der Geschlechter*komplementarität*. Damit einher geht die Ablehnung der schöpfungsintendierten Geschlechter*ordnung*.

Als erstes zur Auflösung der Treue. Durch die Fokussierung auf die romantische Liebe wurde das Bewusstsein um die schöpfungsintendierte Einbettung der Liebe in die Treue aufgegeben. Eine *prinzipielle* Treueforderung entspricht nicht mehr dem alles dominierenden Egozentrismus und dem Streben nach absolutgesetzter Autonomie. Aber auch die Instrumentalisierung des Partners zur eigenen Bedürfnisbefriedigung torpediert die schöpfungsintendierte *Lebensgemeinschaft*. Erscheint die Treueforderung beim Menschen aufgrund dessen Kreatürlichkeit als sinnvoll und notwendig, erstaunt die selbstaufgelegte Unauflösbarkeit von Liebe und Treue bei Gott. Trotz seines Wesens als Quelle (auch) der Treue, bindet er seine Liebe zusätzlich durch einen expliziten *Willsakt* an den Menschen und zwar nicht an einen sündlosen, sondern an den *gefallenen*, welcher kontinuierlich auf die göttliche Gnade angewiesen ist (vgl. u.a. Tit 3,7). Es besticht die Tatsache, dass nicht nur wie bereits dargelegt die *Liebe* Gottes, sondern gleichzeitig seine *Treue* im unüberwindbarsten ‚Problem‘

ihre höchste Ausprägung erfährt. Die Beziehung Gottes zum Menschen wird damit von *Langfristigkeit* und *Dauerhaftigkeit* geprägt. Das menschliche Wissen um die Treue Gottes basiert denn auch dementsprechend auf Erfahrungen der *Vergangenheit*, welche ihrerseits die Grundlage bilden für ein getrostes Wissen um deren Beständigkeit sowohl in der Gegenwart als auch – und vor allem – in der *Zukunft*. Probleme sollen dazu dienen, den inneren Menschen weiterzubringen und gleichzeitig erneute Erfahrungen der Wahrhaftigkeit der göttlichen Zusagen zu sammeln (vgl. Hebr 12,11).

Aufgrund der Analogiesetzung zwischen göttlichem und innerweltlichem Ehebund, sollten sich diese Aspekte auch in der Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau widerspiegeln. Doch weit gefehlt. Erfahren in der postmodernen Lebenswelt die eigenen Ansprüche und Erwartungen nicht die gewünschte (und umgehende) Befriedigung, stehen Liebe und Treue – und damit die Beziehung an sich – rasch zur Disposition. Treten unerwünschte Eigenheiten des Ehepartners zutage, wird er oder sie zugunsten einer vermeintlich besseren ‚Option‘ ersetzt und juristisch ‚entsorgt‘, wie Dietz es mit fast erschreckendem Realismus beschreibt. Es scheint also für den ansonsten doch so rational ausgerichteten Menschen der Postmoderne keine Option mehr darzustellen, den willentlichen *Entschluss* zur Treue *über* das Vorhandensein der romantischen Liebe oder die eigene Bedürfnisbefriedigung zu stellen. Die Ehe wird dadurch nicht nur einer grundlegenden Unsicherheit preisgegeben, sondern es wird ihr keinerlei Chance mehr eingeräumt, an gemeinsam erfolgreich bewältigten schwierigen Lebenssituationen zu wachsen und sich zu festigen. Da aber die exklusive, lebenslange Ehe zur Schöpfungsintention gehört, erstaunen die Ergebnisse der umfangreichen empirischen Langzeitstudie der Psychologin und Familienforscherin Hetherington zu Fragen der Ehescheidung nicht, nämlich, dass einer erfüllenden Ehe ein ausgeprägt protektiver Faktor zukommt und das Wohlbefinden steigert (vgl. Hetherington „For Better or For Worse ...“, 180).²⁹¹ Dies erfolgt gemäss Nock, Waite und Gallagher sogar in umfassender Weise, das heisst sowohl auf physischer und psychischer Ebene, als auch in sozialer

²⁹¹ Dabei sind geschlechtsspezifische Unterschiede feststellbar und zwar in dem Sinne, dass für Männer die *Tatsache* des Verheiratet-Seins zum Wohlbefinden beiträgt, bei den Frauen hingegen ist es die *Qualität* der Ehe (vgl. Hetherington „For Better or For Worse ...“, 180).

und ökonomischer Hinsicht (Nock, Waite/Gallagher in: Hetherington „For Better or For Worse ...“, 179).²⁹²

Was die Geschlechterdifferenzierung anbelangt, so ist diese aus schöpfungstheologischer Sicht dem Menschen wesensmässig eingewoben. Ganz im Gegensatz dazu steht das soziologische Verständnis:

Geschlechtnormen scheinen heute, im Zeichen von Androgynie und Individualisierung ... keine bedeutsame Rolle mehr zu spielen. Geschlechterpolitisch ist der Begriff diskreditiert und in der Forschung stößt er ebenfalls auf Ablehnung (Burkart/Koppetsch „Geschlecht und Liebe...“, 431).

Es verwundert schon sehr, mit welcher Hartnäckigkeit in den Sozialwissenschaften und der Genderforschung (zunehmend auch in der Theologie) an einer ausschliesslich *negativen* Bewertung einer (ontologisch angelegten) Geschlechterdifferenzierung festgehalten wird. Es scheint überhaupt nicht in Betracht gezogen zu werden, dass eine solche auch *positive* Aspekte umfassen könnte, wie unter anderem die nachfolgende, ausschliesslich negative Schlussfolgerung Zulehners zu den Ergebnissen seiner viel beachteten Studie zur Männerentwicklung illustrieren:

Mit ‚bleibender Schiefelage‘ wird signalisiert, dass sich eine erwartete Entwicklung nicht einstellt: nämlich eine Angleichung der männlichen und weiblichen Lebenswelten (und dahinter der Männer und Frauen). Vielmehr bleiben ‚männer- und frauenspezifische‘ Anteile trotz der beobachtbaren Entwicklung erhalten (Zulehner 2003, 155).

Zulehner bezeichnet im Grunde genommen das schöfungsbedingte anthropologische Grundskript als ‚Schiefelage‘. Vor diesem Hintergrund muss seine Hoffnung als Illusion gewertet werden, dass in Zukunft vielleicht einmal „eine neue Tiefe heranreift“ (Zulehner/Volz 1998, 15). Dies wird nicht der Fall sein und gerade deshalb ist ein Nachdenken über eine *positive* Bewertung der Geschlechterdifferenzierung notwendig. Damit einhergehend könnte die vorherrschende Frustration ob der Unmöglichkeit einer gänzlichen Überwindung von Geschlechtlichkeit einer Freude, ja, sogar dem Stolz weichen, Mann oder Frau zu sein. Denn die Frage Barths – die auf beide Geschlechter angewandt

²⁹² Im Gegenzug haben dysfunktionale Paarbeziehungen negative Konsequenzen auf das Wohlbefinden und zwar auf psychischer wie auch physischer Ebene, was sich schlussendlich auch auf die Entwicklung der Kinder niederschlägt (Eunicke-Morell 2002, 17 mit Bezug auf Klann/Hahlweg).

werden kann – ist aktueller denn je: wo ist das heute noch zu finden „ihre Freude und ihren Stolz, Frau zu sein“ (Barth 1969, 197)? Dass mit einer apriorischen Ablehnung der Geschlechterdifferenzierung die Einebnung der schöpfungsintendierten Geschlechterordnung einhergeht, liegt auf der Hand. Doch ist gerade in diesem Punkt das Bewusstsein um die, im Rahmen dieser Studie nur am Rande erwähnte, gängige, aber unzulässige Identifikation von Christentum und römisch-katholischer Kirche wichtig. Denn wird das Geschlechterverhältnis im Allgemeinen und die Stellung der Frau im Besonderen aus schöpfungsintendierter Sicht verstanden und unaufhebbar mit dem, die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter umfassend erneuernden Heilsgeschehen verknüpft, bleibt jeglicher Rede einer patriarchalen Herrschaft im Geschlechterverhältnis der Boden entzogen.²⁹³ Denn die Ehe stellt im Sinne von 1Kor 11,3 ein Abbild der Beziehung zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn dar (vgl. Grudem 1994, 257). So wenig die Trinität in sich selbst ein Herrschaftsverhältnis kennt – obwohl Gott dem Vater besondere Autorität zukommt – so wenig lässt die besondere, verantwortungsvolle Position des Ehemannes gegenüber seiner Frau patriarchale Züge zu (Grudem 1994, 257). Damit werden weder die Äquivalenz noch die Wertgleichheit der Geschlechter angetastet: “just as Father and son are equal in deity and importance and personhood, so the husband and wife are equal in humanity and importance and personhood” (Grudem 1994, 257). Dies stellt den Mann in seiner Funktion des Haupt-Seins in eine ungeheure Verantwortung vor Gott, da deren Ausübung in die unvergleichliche Analogie mit dem Haupt-Sein Christi über seine Gemeinde gesetzt ist. Das bedeutet, dass die *Agape*, die bedingungslose, sich selbst hingebende Liebe, im Mittelpunkt steht. Dem Haupt-Sein des Mannes ist demzufolge sowohl die *Form* als auch der *In-*

²⁹³Wenn Frauen versuchen, aus der Bibel eine „Frauengeschichte“ (Schüssler Fiorenza 1988, 17) herauszuarbeiten, dann verfallen sie demselben Irrtum. Denn Feministinnen müssen aufpassen, nicht radikal zu werden und sich dadurch zu verhalten wie die von ihnen bekämpften “patriarchalischen Vorstellungen” (Wieck 1988, 203).

Wenn durch eine feministisch ausgerichtete Theologie versucht werden soll, „die Last der patriarchalischen Vergangenheit abzuwerfen“ (Moltmann-Wendel 1992, 18), dann ist das verständlich, doch geht dies nicht über einen Versuch der Symptom-Bekämpfung hinaus, ohne die Wurzel des Übels zu tangieren. Denn das Grundproblem liegt in der *Sünde*, von deren Macht sich der Mensch im persönlichen Glauben an den auferstandenen Jesus befreien lassen muss und die erst ein patriarchalisches Gefüge ermöglicht. Nur dadurch eröffnet sich der Weg zu einem schöpfungsintendierten Umgang der Geschlechter miteinander.

halt vorgegeben, wodurch dessen Ausübung jeglicher menschlicher Willkür entzogen bleibt.

Abschliessend bleibt festzuhalten, dass, ob eine Ehe zu ihrer umfassenden, schöpfungsintendierten Fülle gelangt, letztlich in entscheidendem Masse von der persönlichen, expliziten Bejahung des schöpfungsbedingt angelegten anthropologischen Grundskriptes abhängt, was nicht nur die Geschlechterdifferenzierung und -komplementarität, sondern eben auch die Geschlechterordnung umfasst.

8.2 Überprüfung der Hypothesen

In den Darlegungen zur den Forschungsergebnissen sind bereits einige Aspekte angeklungen, welche implizit eine Überprüfung der eingangs aufgestellten Hypothesen umfassten. Im Folgenden wird deshalb nicht auf Einzelheiten eingegangen, sondern es werden die grundlegenden Aussagen überprüft.

Bei der *ersten Hypothese* wurde davon ausgegangen, dass sich aus dem Schöpfungsbericht eine *bestimmte, grundlegende Art und Weise* von Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau als Paar ableiten lässt. Dies impliziert, dass das ‚Wie‘ der Geschlechterbeziehung und -abhängigkeit also *keine* reine Konstruktion darstellt, wovon heute meistens ausgegangen wird. Diese Hypothese hat sich vollumfänglich bestätigt. Denn es hat sich gezeigt, dass sich aus dem Schöpfungsbericht zur Erschaffung von Mann und Frau ein anthropologisches Grundskript ableiten lässt, welches das geschlechtsspezifische Sein und Handeln in Grundzügen ontologisch prägt. Nicht evolutionäre Willkür, sondern göttliche Intention liegt dem Mann- und Frausein zugrunde. Dieses Grundskript hat sich durch die Berücksichtigung des Sündenfalles und dessen Konsequenzen, den Miteinbezug des trinitarischen Gottes als Schöpfer alles Existierenden sowie des Heilsgeschehens als entscheidendem Ereignis für die Überwindung der Sünde und gleichzeitigen Annäherung des Geschlechterverhältnisses an die Schöpfungsintention weiter erhärtet.

In der *zweiten Hypothese* wurde davon ausgegangen, dass, falls es tatsächlich eine Anthropologie des Paares geben sollte – was sich als Faktum erwiesen hat – eine solche von entscheidender Bedeutung für die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der Postmoderne sein würde. Es wurde zum einen danach gefragt, wie und auf welche Art und Weise sich dies manifestiert,

was bereits durch die Darlegungen zu den Forschungsergebnissen dargelegt worden ist. Zum anderen sollte erforscht werden, ob sich aus einer Anthropologie des Paares Ansätze zur Erklärung und Überwindung der heute stark Problem beladenen Paarbeziehungen ableiten lassen. Diese Frage lässt sich aus der zentralen Erkenntnis der vorliegenden Studie beantworten, dass aus schöpfungstheologischer Sicht dem geschlechtsspezifischen Sein und demzufolge auch der Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau ein unveränderbares anthropologisches Grundskript zugrunde liegt. Aufgrund dessen sind gewisse Elemente des Menschseins an sich, sowie darauf aufbauend auch geschlechtsspezifische Aspekte unaufhebbar in das Wesen von Mann und Frau eingewoben. Das hat eine unüberbrückbare Kluft zu den sozio-ökonomischen Gegebenheiten sowie den damit verbundenen Ansprüchen und Erwartungen der postmodernen Lebenswelt zur Folge, denn diese ontologischen Verankerungen bleiben einer (beliebigen) Veränderung resp. Anpassung der Geschlechteridentität an sozio-kulturelle Rahmenbedingungen entzogen.²⁹⁴

Gerade in dieser zunehmenden Kluft zwischen unaufhebbarer ontologischer ‚Verwurzelung‘ des (geschlechtsspezifischen) Seins auf der einen Seite und den, diesem teilweise konträr entgegenstehenden Forderungen und Erwartungen der postmodernen Lebenswelt auf der anderen Seite liegt ein zentraler Grund für das heute stark Problem belastete Paarverhältnis. Da sich das Grundskript aufgrund dessen Unveränderbarkeit aber nicht an jeweilige sozio-kulturelle und ökonomische Anforderungen anpassen lässt, scheint die einzige Möglichkeit darin zu bestehen, die *postmoderne Lebenswelt* dem Kernbereich von Mann und Frau etwas anzunähern. Denn aufgrund der Erkenntnisse der vorliegenden Studie wird davon ausgegangen, dass sich erst eine Annäherung an die Schöpfungsintention die (Ehe-)Paare die Möglichkeit zu einer grundlegenden und ganzheitlichen Verbesserung von Beziehung und Abhängigkeit eröffnet.²⁹⁵ Die Kreatur verfügt allerdings nicht über die dafür notwendigen, um-

²⁹⁴Das ist nicht dahingehend zu verstehen, dass dem Menschen nicht *per se* eine grosse Anpassungsfähigkeit inhärent wäre, sondern, dass der ‚Kernbereich der Person‘, wie Zulehner und Volz es nennen (vgl. Zulehner/Volz 1998, 15), von Gott dem Schöpfer apriorisch und geschlechtsspezifisch vorgegeben und deshalb der Verfügbarkeit des Menschen entzogen ist und auch bleiben wird.

²⁹⁵Es bedürfte allerdings einer zusätzlichen Studie, um Antworten auf die komplexe Frage zu finden, wie sich diese theoretische Notwendigkeit praktisch, wenn auch nur Ansatzweise realisieren liesse.

fassenden Ressourcen. Deshalb bedarf es primär eines erneuerten Bewusstseins um die existentielle Notwendigkeit einer Unterstützung durch Gott den Schöpfer als Quelle allen Seins. Aufgrund der Gefallenheit der menschlichen Natur ist jedoch nur durch die persönliche Inanspruchnahme der Heilstat Jesu eine wirkliche und umfassende Annäherung von Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter an die Schöpfungsintention – und damit in letzter Konsequenz eine Verminderung der vorherrschenden, existentiellen Kluft – möglich.

8.3 Eröffnung weiterer Forschungsfelder

Die Ergebnisse der vorliegenden Studie untermauern die Wichtigkeit einer, zu Beginn dieser Arbeit zwar eingeplanten, danach aber aus Platz- und Zeitgründen nicht realisierten Feldforschung. Dadurch könnten unter anderem die zentralen Elemente des erarbeiteten schöpferisch bedingt angelegten Grundskriptes für die Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau untersucht werden. Es könnte erforscht werden, ob sich das Bedürfnis nach Liebe und Treue, welches aus schöpfungstheologischer Sicht als anthropologische Konstante bezeichnet werden kann,²⁹⁶ auf empirischem Wege erhärten lässt. Zugleich wäre es allenfalls möglich, vor dem Hintergrund der Schöpfungsintention gewisse Merkmale von Männlichkeit und Weiblichkeit zu erforschen. Auch der Umstand, dass in der Schöpfungsdebatte das *Paar* Adam und Eva im Grunde genommen gar nicht wahrgenommen wird, stellt ein weiterer, interessanter Forschungsgegenstand dar. So wäre denn nach den Auswirkungen des Segens auf die *Paarbeziehung* zu fragen, der sich aufgrund der umfassenden Bedeutung durch Jesus als Segensmittler nicht mehr nur auf die Fruchtbarkeit beschränken lässt. Im Weiteren bietet sich die Hilfsbedürftigkeit des Mannes als weiterer Forschungsgegenstand an. Wie kommt die Frau im Vergleich zum Mann mit dem Leben zurecht, der ohne sie eines ihn unterstützenden Gegenübers entbehrt? Lassen sich entsprechende Hinweise durch eine Feldforschung erhärten? Wenn ja, welche, und wie könnten die Ergebnisse für die praktische Lebensgestaltung von Mann und Frau genutzt werden?

²⁹⁶Nicht aber Liebe und Treue *an sich*, da diese wie bereits mehrfach dargelegt in Gott ihren Ursprung haben und deshalb in ihrer umfassenden Fülle nur durch die persönliche Verankerung im trinitarischen Gott zum Menschen überfließen (vgl. u.a. 1Joh 4,19; Gal 5,22a).

Das führt zu einer weiteren grundsätzlichen Frage: da Mann und Frau auf ein spezifisches Grundskript von Beziehung und Abhängigkeit hin erschaffen worden sind, welches wären die Konsequenzen, wenn die Ehe der Schöpfungsintention entsprechend gelebt würde? Wären qualitative Unterschiede zu anderen, nicht explizit am biblischen Glauben ausgerichteten Ehen feststellbar? Konkreter formuliert: ist bei Ehen, bei denen sowohl der Mann als auch die Frau das Heilsgeschehen *persönlich* für sich in Anspruch nehmen, sich also der notwendigen Verankerung in Jesus für den praktischen Lebensvollzug und eine gelingende Ehe bewusst sind und dies auch im Alltag umsetzen, ein qualitativer Unterschied festzustellen im Vergleich zu Ehen, bei denen dies alles nicht zutrifft?²⁹⁷

Damit seien nur einige der Wichtigsten von zahlreichen weiteren Forschungsfeldern genannt, die sich aus dem Schöpfungsbericht und der Faktizität des anthropologischen Grundskriptes ergeben. Doch bereits aus den genannten lässt sich die dringende Notwendigkeit eines Aktivwerdens der Theologie im Feld der auf der Bibel basierenden Genderforschung – einer interdisziplinären Forschungstätigkeit also – erkennen. Denn die Bibel hat auch dem postmodernen Paar sehr viel zu sagen. Gerade deshalb ist die Theologie gefordert, dieses wichtige Feld nicht der Soziologie und/oder der Psychologie zu überlassen, zumal diese mit ihrem evolutionären Verständnis einer Konstruiertheit von Geschlecht der Schöpfungsintention konträr gegenüber stehen. Damit die Theologie (auch) in Bezug auf die Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter wieder an Schlag- und Aussagekraft gewinnt und für den praktischen (Ehe-)Alltag neue Relevanz erhält, bedarf es jedoch primär einer Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln: das Evangelium. Denn gerade hier liegt das zentrale und schwerwiegende Problem, nämlich, dass die (deutsche)²⁹⁸ Theologie zum grössten Teil zur Philosophie verkommen ist (Goldsmith „Die Bedeutung der Dreieinigkeit ...“, 12), wie Goldsmith zu Recht beklagt. Eine Folge davon ist,

²⁹⁷ Es liegt auf der Hand, dass die Schwierigkeit einer Beantwortung dieser und anderer solcher Fragen darin besteht, dass sie sich einer genauen Messbarkeit entziehen, weil die Glaubensebene miteinbezogen wird. Trotzdem sollte – allein vor dem Hintergrund von Mt 7,16.20 – nicht davor zurückgeschreckt werden.

²⁹⁸ Auch wenn Goldsmith seine Aussage auf die deutsche Theologie bezieht ist es sehr wahrscheinlich, dass seine Feststellung auf die Theologie des gesamten Deutschsprachigen Raumes ausgeweitet werden muss.

dass für die Beantwortung gesellschaftsrelevanter Fragen zum schöpfungstendierten Geschlechterverhältnis nicht mehr die Bibel ausschlaggebend ist, sondern die Marschrichtung primär von (scheinbaren) sozio-kulturellen Zwängen vorgegeben wird. Eine reformatorische Erneuerung ist demzufolge unabdingbar, will die Theologie – und mit ihr die Kirche – auch postmodernen (Ehe-) Paaren Leitlinien an die Hand geben können, die dem von Gott erschaffenen, nunmehr gefallen Menschen umfassend *entsprechen* und ihn deshalb auch *ansprechen*.

9. ABSCHLIESSENDE REFLEXION

„*Die Familie braucht Hilfe – aber es ist schwer, ihr zu helfen*“ (Kaufmann 1995, Vorwort/Hervorhebungen im Original). Der Familie kommt als Ort der primären Sozialisation späterer gesellschaftlicher Entscheidungs- und Verantwortungsträger ein ausserordentlich wichtiger Stellenwert für die Gesellschaft zu (Ruge „Die Stellung der modernen Frau in Kirche und Welt heute ...“, 458). Aus diesem Grund ist es umso dringlicher, an ihrem Urkern – der Ehe – anzusetzen. Der Familie kann entscheidend geholfen werden indem versucht wird, Voraussetzungen zu schaffen, durch welche sich die Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau an die Schöpfungsintention annähern lassen. Die Dringlichkeit solcher Massnahmen wird dadurch untermauert, dass die psychische und physische Verfassung der Eltern, Harmonie in ihrer Beziehung, belastende Lebensereignisse sowie familiärer Stress die Entwicklung des Kindes beeinflussen (Petermann/Hermann „Entwicklung externalisierende Verhaltensstörungen ...“, 23). Weil zudem die Eltern-Kind-Beziehung auch das spätere *eigene* Bindungsmuster in Partnerschaften prägt (vgl. Schumacher „Perzipiertes elterliches Erziehungsverhalten ...“, 152f; Siegel 2006, 89ff), dürfen keine Anstrengungen gescheut werden, um die Qualität von Ehe und Partnerschaft zu verbessern und deren Dauerhaftigkeit zu erhöhen.

Sämtliche Bemühungen werden jedoch nur auf der Oberfläche verhaften bleiben und nicht in die Tiefe des menschlichen Wesens vordringen, wenn weiterhin an der Illusion festgehalten wird, dass der Mensch *per se* gut sei und weder eines Schöpfers, geschweige denn eines Erlösers bedürfe. Denn eine Annäherung an die *schöpfungstendierte* Ehe lässt sich ausschliesslich in Verbundenheit mit dem trinitarischen Gott und dessen (Heils-)Handeln in, an und

mit der Welt realisieren. „Nicht die selbstmächtige Weisheit der Welt, sondern das törichte Kerygma bringt den Menschen die Rettung“ (Schrage 1991, 166), auch in Bezug auf ein Gelingen der Ehe in der postmodernen Lebenswelt. Ungeachtet dessen, ob die Sündhaftigkeit des Menschen auf *rationaler* Ebene negiert wird, manifestiert sie sich immer unübersehbarer im täglichen Miteinander. Erst in und durch Jesus ist eine in ihrer schöpfungsintendierten Ganzheitlichkeit realisierbare Ehe (wieder) möglich; dann wird es keine noch so auswegslose Situation mehr geben, die nicht durch die Macht des Kreuzes überwunden werden könnte (vgl. Pelletier „Le mariage des chrétiens ...“, 160). Aber eben: Gott „nimmt ... *nur Sünder* an!“ (Calvin 1984, 607/Hervorhebung im Original; Sperrungen kursiv). Doch umso

weiter sich unsere Zeit von dieser biblischen Sicht und Bestimmung des Menschen entfernt, je mehr sich die gesellschaftlichen Ordnungen und Strukturen in eine andere Richtung entwickeln, desto notvollere Folgen werden sich einstellen: gerade nicht ein neues, befreites Menschsein wird das Ergebnis sein, sondern eher Generationen von seelisch gestörten Männern und Frauen, die mehr oder weniger beziehungs-, konflikt- und bindungsunfähig sein werden (Michel „Der dreieine Gott und die Einheit von Mann und Frau“, 221).

Damit stellt sich die zentrale, ja fast existentielle Frage, ob es sich Wissenschaft und Gesellschaft in Anbetracht des stark Problem belasteten Geschlechterverhältnisses und der daraus resultierenden negativen Konsequenzen für die nachfolgende(n) Generation(en) tatsächlich leisten können, die Faktizität der unaufhebbaren Schöpfungsintention für die Beziehung und Abhängigkeit von Mann und Frau zu negieren, trotz der aus verschiedenen Lebensbereichen zunehmend darauf verweisenden Realität.

Die vorliegende Studie hat unmissverständlich aufgezeigt, dass es dringend notwendig ist, ein erneutes Bewusstsein dafür zu entwickeln, dass eben *nicht* alles unter der Sonne wandelbar ist, womit auch die in der Einleitung aufgeworfene Frage beantwortet wäre.

10. VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

- Abbildung 1:** *Dreifache, für das Menschsein konstitutive
Gebundenheit an Gott, den Menschen und die Natur* Seite 57
- Abbildung 2:** *Schöpfungsintendierte Beziehung und Abhängigkeit
von Mann und Frau als anthropologisches Grundskript
mit konstitutiver Verwurzelung im trinitarischen
Schöpfer als Ursprung und Quelle allen Lebens* Seite 86
- Abbildung 3:** *Konsequenzen des Sündenfalls auf die drei für
das Menschsein konstitutiven Daseinsdimensionen* Seite 89
- Abbildung 4:** *Das Heilsgeschehen revolutioniert Beziehungen und
Abhängigkeiten in allen drei Daseinsdimensionen* Seite 110
- Abbildung 5:** *Durch die Aufklärung hat sich der Mensch von Gott
losgesagt. Durch die Individualisierung sowie der
Absolutsetzung von Autonomie und Selbstbestimmung
entfremdet er sich des Nächsten. Am stärksten mag
die Gebundenheit an die Natur weiter bestehen.* Seite 162
- Abbildung 6:** *Im Gegensatz zur schöpfungsintendierten Ehe sind die
Ehepartner durch die Absolutsetzung von Autonomie
und Vernunft auf sich selbst zurückgeworfen, wodurch
sie sich den Zugang zu Gott als Ursprung und Quelle
alles Existierenden – also auch von Kommunikation,
Liebe und Treue – verschlossen haben.* Seite 192
- Abbildung 7:** *Wiederholung von Abbildung 2* Seite 193

11. BIBLIOGRAPHIE

- Albertz, Rainer. 1992. „Mensch/II. Altes Testament“. *TRE*. Band XXII. 464-474. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Andersen, Svend. 2002. „Treue“. *TRE*. Band XXXIV. 57-62. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Aosta, Anselmo d'. 1996. *Proslogion. Gaunilone: Difesa dell'Insipiente. Risposta di Anselmo a Gaunilone*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Italo Sciuto. Testo latino a fronte. Milano: Rusconi Libri.
- Aquino, Thomas von. 1985a. *Summe der Theologie*. Bernhart, Joseph. Hg. *Ers-ter Band: Gott und Schöpfung*. 3., durchgesehene und verbesserte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Aquino, Thomas von. 1985b. *Summe der Theologie. Zusammengefaßt, einge- leitet und erläutert von Joseph Bernhart. Zweiter Band: Die sittliche Weltordnung*. 3., durchgesehene und verbesserte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Aquino, Thomas von. 1985c. *Summe der Theologie. Zusammengefaßt, einge- leitet und erläutert von Joseph Bernhart. Dritter Band: Der Mensch und das Heil*. 3., durchgesehene und verbesserte Aufl. Stuttgart: Alfred Krö- ner Verlag.
- Ariniello, Leah. 1998. Gender And The Brain. *brain Briefings*. Society for Neu- roscience. September 1998. [www.sfn.org/index.cfm?pagename= brainBriefings_genderAndTheBrain&print=on](http://www.sfn.org/index.cfm?pagename=brainBriefings_genderAndTheBrain&print=on) – eingesehen am 26.1.2007.
- Aristoteles. 1969. *Nikomachische Ethik*. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier. Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Augustinus, Aurelius. 1970 (Lizenzausgabe). *Bekenntnisse. Eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme*. Meisterwerke der Antike. Zürich: Ex Libris. Lausanne: Editions Rencontre.
- Ayala, Francisco J. "The Theory of Evolution: Recent Successes and Chal- lenges". In: McMullin, Ernan. Hg. 1985. *Evolution and Creation*. Univer- sity of Notre Dame. Studies in the Philosophy of Religion. Number 4. 59-90. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Baader, Fritz Henning. 2000. *Wortkunde der Bibel und Etymologie über die Herkunft der europäischen Sprachen*. Schömborg: Hans-Jürgen Grieser Fachbuchverlag.
- Banner Michael. „A Doctrine of Human Being“. In: Torrance, Alan J. Banner, Michael. Hg. 2006. *The Doctrine of God and Theological Ethics*. 139- 146. London, New York: T&T Clark International.

- Banner, Michael. 2000. „Sexualität/II. Kirchengeschichtlich-ethisch“. *TRE*. Band XXXI. 195-214. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Baron-Cohen, Simon. 2005. „The Male Condition“. *The New York Times*. August 8, 2005. Internetausgabe.
- Baron-Cohen, Simon. 2004. *Vom ersten Tag an anders. Das weibliche und das männliche Gehirn*. 2. Aufl. Düsseldorf, Zürich: Patmos Verlag und Walter Verlag.
- Barr, James. „Reflections on the Covenant with Noah“. In: Mayes, A.D.H. Salters, R.B. Hg. 2003. *Covenant as Context. Essays in Honour of E.W. Nicholson*. 11-22. New York: Oxford University Press.
- Barth, Karl. 1988. *Die kirchliche Dogmatik*. 3. Band: *Die Lehre von der Schöpfung*. 1. Teil. 5. Aufl. Zürich: EVZ-Verlag.
- Barth, Karl. 1985. *Die kirchliche Dogmatik*. 1. Band. *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. 1. Halbband. 11. Aufl. Barth, Karl. *Die kirchliche Dogmatik*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich.
- Barth, Karl. 1969. *Die kirchliche Dogmatik*. 3. Band: *Die Lehre von der Schöpfung*. 4. Teil. 3. Aufl. Zürich: EVZ-Verlag.
- Bauer, J.B. 1994. „Ehe“. *Bibeltheologisches Wörterbuch*. 111-115.
- Bauman, Zygmunt. 2007. *Leben in der Flüchtigen Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bayer, Oswald. 2001. Selbstschöpfung? Von der Würde des Menschen. Beiheft zur *Berliner Theologischen Zeitschrift (BThZ)*. 18. Jg. 2001: 39-56.
- Bayer, Oswald. „Des Glaubens Energie: die Liebe“. In: Herrmann, Christian. Hg. 2005. *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 2: Christologie, Anthropologie, Erlösung, Heiligung*. 237-251. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Beauvoir, Simone de. 1992. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Neuübersetzung der deutschen Ausgabe von 1951. Aus dem Französischen von Uli Aumüller und Grete Osterwald. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Beck, Horst Waldemar. 2001. *Geist-Wort-Materie. Christus Incarnatus. Herr über die sichtbare und unsichtbare Schöpfung*. Friedensau: Institut für Psychologie und Seelsorge in der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Theologischen Hochschule Friedensau.
- Beck, Horst Waldemar. 1983. *Genesis. Aktuelles Dokument vom Beginn der Menschheit*. Wort und Wissen. Impulse, Materialien, Konzepte für christliche Alternativen in Wissenschaft, Technik, Gesellschaft. Band 15. Studiengemeinschaft WORT UND WISSEN e. V. Hg. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag.

- Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp Verlag.
- Becker, Jürgen. Luz, Ulrich. 1998. *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Stuhlmacher, Peter. Weder, Hans. Hg. Teilband 8/1. 18. Aufl. (1. Aufl. dieser neuen Bearbeitung). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bedford-Strohm, Heinrich. 2001. *Schöpfung*. Ökumenische Studienhefte 12. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bell, Daniel. 1991. *Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*. (Originalausgabe erschienen 1976: *The Cultural Contradictions of Capitalism*). Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Bély, Marie-Etiennette. 1999. Temporalité, Fidélité et Conjugalité. *INTAMS review. INternational Academy for Marital Spirituality*. Vol. 5/1: 152-162.
- Bergant, Dianne. Stuhlmüller, Carroll. "Creation According to the Old Testament". In: McMullin, Ernan. Hg. 1985. *Evolution and Creation*. University of Notre Dame. Studies in the Philosophy of Religion. Number 4. 153-175. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Berger, Klaus. 1999. *Hermeneutik des Neuen Testaments*. UTB für Wissenschaft. Band 2035. Tübingen, Basel: A. Francke Verlag.
- Berger, Teresa. „Von Christusbildern und Geschlechterkonstruktionen“. In: Riedel-Spangenberg, Ilona. Zenger, Erich. Hg. 2006. *„GOTT BIN ICH, KEIN MANN“*. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag. 55-62. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Beutler, Johannes. 2000. *Die Johannesbriefe*. Regensburger Neues Testament. Eckert, Jost. Hg. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Bianchi, Enzo. 1994. *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi*. 2., durchgesehene und erweiterte Aufl. Magnano: Edizioni Qiqajon/Comunità di Bose.
- Bilezikian, Gilbert. 1985. *Beyond Sex Roles. A Guide for the Study of Female Roles in the Bible*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Bodenmann, Guy. 2001. Psychologische Risikofaktoren für Scheidung: Ein Überblick. *Psychologische Rundschau*. 52. Jg. Heft 2: 85-95.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus. 1988. *Die Theologischen Traktate. übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Michael Elsässer. Lateinisch – deutsch*. Philosophische Bibliothek. Band 397. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- Bonhoeffer, Dietrich. 1994. *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932*. Amelung, Eberhard. Strohm, Christoph. Hg. Dietrich Bonhoeffer Werke. Bethge, Eberhard et al. Hg. 11. Band. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1992. *Ethik*. Tödt, Ilse et al. Hg. Dietrich Bonhoeffer Werke. Bethge, Eberhard et al. Hg. 6. Band. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1988. *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. Reuter, Hans-Richard. Hg. Dietrich Bonhoeffer Werke. Bethge, Eberhard et al. Hg. 2. Band. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1958. *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3*. 4. Aufl. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Borgman, Erik. van Harskamp, Anton. „Freiheit“. In: Drehsen, Volker. et al. Hg. Hg. 1988. *Wörterbuch des Christentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Benziger Verlag.
- Borland, James A. „Women in the Life and Teachings of Jesus“. In: Piper, John. Grudem, Wayne. Hg. 1991. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood. A Response to Evangelical Feminism*. 113-123. Wheaton: Crossway Books.
- Bornstein, Philip H. Bornstein, Marcy T. 1993. *Psychotherapie mit Ehepaaren. Ein integrativer Ansatz*. Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Hans Huber (Original 1986: *Marital Therapy. A Behavioral Communications Approach*).
- Bosshard, Stefan Niklaus. 1985. *Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*. Quaestiones Disputatae. Rahner, Karl. Schlier, Heinrich. Begründer. Fries, Heinrich. Schnackenburg, Rudolf. Hg. Band 103. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag.
- Böttner, Brigitte. 2001. Die Paar-Probleme. *Herder Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion*. 55. Jg. Heft 8. August 2001: 379-381.
- Boulnois, Olivier. 2006. Haben wir eine geschlechtliche Identität? Ontologie und symbolische Ordnung. *Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio‘*. 35. Jg. Juli/August 2006: 336-354.
- Bourdieu, Pierre. 2002. *La domination masculine*. 2., durch ein Vorwort ergänzte Aufl. Paris: Éditions du Seuil.
- Bressoud, Pierre-Olivier. 1998. *Eglise et couple à petits pas. Vers une réévaluation théologique des formes de cohabitation contemporaines?* Contributions fribourgeoises à la recherche familiale. Nr. 5. Fribourg Suisse: Editions Universitaires.
- Brizendine, Louann. 2007. *Das weibliche Gehirn. Warum Frauen anders sind als Männer*. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.

- Bromiley, G.W. 1982. „Image of God“. *The International Standard Bible Encyclopedia*. Volume II: E-J. 803-805. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing.
- Browning, Don. „The Problem of Men“. In: Blankenhorn, David. Browning, Don. Stewart Van Leeuwen, Mary. 2004. *Does Christianity Teach Male Headship? The Equal-Regard Marriage and Its Critics*. Religion, Marriage, and Family. Browning, Don S. Clairmont, David. Hg. 3-12. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing.
- Brunner, Emil. 1979. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Brunner, Emil. 1965. *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*. 4., unveränderte Aufl. Zürich: Zwingli-Verlag.
- Brunner, Emil. 1939. *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*. 3. Aufl. Zürich: Zwingli-Verlag.
- Buber, Martin. 1979. *Das dialogische Prinzip*. 4. Aufl. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Buhre, Gunnar. 1952. Vom Wesen christlicher Ehe. Theologie der Geschlechter. *Schriftenreihe der evangelischen Akademie Hamburg*. Heft 2: 3-19.
- Bundesamt für Statistik. Hg. 2004. *Demographisches Porträt der Schweiz. Ausgabe 2004*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik (BFS).
- Burkart, Günter. 2003. The Social Timing of Modern Identities: Changing Life-Course Patterns and Some Consequences for Partnership Relations. *INTAMS review. INTERNATIONAL Academy for Marital Spirituality*. Vol. 9/1: 3-16.
- Burkart, Günter. Koppetsch, Cornelia. „Geschlecht und Liebe. Überlegungen zu einer Soziologie des Paares“. In: Heintz, Bettina. Hg. 2001. *Geschlechtersoziologie*. 431-453. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderhefte. Friedrichs, Jürgen et al. Hg. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Burkart, Günter. 1997. *Lebensphasen – Liebesphasen. Vom Paar zur Ehe zum Single und zurück? Fragen der Gesellschaft*. Opladen: Leske & Budrich.
- Burkhardt, Helmut. 1990. *Wiederkehr der Religiosität?* Giessen, Basel: Brunnen Verlag.
- Burkhart, Anton. 1962. *Der Mensch – Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie F.A. Staudenmaiers*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Butler, Judith. 1991. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Cahill, Larry. 2005. His Brain, Her Brain. *Scientific American.com*. www.sciam.com/print_version.cfm?articleID=000363E3-1806-1264-980683414B7F0000 – eingesehen am 26.1.2007.
- Calvin, Johannes. 1984. *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. 3. Auflage der einbändigen Ausgabe. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.
- Camus, Albert. 1974. *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. 17. Aufl. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Cattacin, Sandro. Gerber, Brigitta. Sardi, Massimo. Wegener, Robert. 2006. *Monitoring rightwing extremist attitudes, xenophobia and misanthropy in Switzerland. An explorative study*. Research report – PNR 40+, Sociograph – Sociological Research. Study No 1 of the Department of Sociology. Geneva: University of Geneva.
- Chang, Hae-Kyung. 2000. *Die Knechtschaft und Befreiung der Schöpfung. Eine exegetische Untersuchung zu Römer 8,19-22*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Cicero, Marcus Tullius. 1995. *Akademische Abhandlungen. Lucullus. Lateinisch-Deutsch. Text und Übersetzung von Christoph Schaublin. Einleitung von Andreas Graeser und Christoph Schaublin. Anmerkungen von Andreas Bächli und Andreas Graeser*. Philosophische Bibliothek, Band 479. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Cicero, Marcus Tullius. 1991. *De Officiis. Von den Pflichten. Lateinisch und deutsch. Neu übertragen und herausgegeben von Harald Merklin. Mit einem Nachwort von Manfred Fuhrmann*. Insel Taschenbuch 1273. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Verlag.
- Clough, William R. 2006. To Be Loved and To Love. *Journal of Psychology & Theology*. Volume 34. Number 1. Spring 2006: 23-31.
- Connell, Robert W. 2006. *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Müller, Ursula. Hg. 3. Aufl. Geschlecht & Gesellschaft. Band 8. Lenz, Ilse. Mae, Michiko et al. Hg. Band 8. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Cotter, David W. Hg. 2003. *Genesis*. BERIT OLAM. Studies in Hebrew Narrative & Poetry. Collegeville: The Liturgical Press.
- Crabb, Lawrence J. Hudson, Don. Andrews, Al. 1995. *The Silence of Adam: Becoming Men of Courage in a World of Chaos*. Grand Rapids: Zondervan Publishing.
- Crabb, Lawrence J. 1992. *Als Mann und als Frau. Kampf der Geschlechter oder Freude am Unterschied*. Basel, Giessen: Brunnen-Verlag. Titel der englischen Originalausgabe: 1991. *Men & Women*. Grand Rapids: Zondervan Publishing.

- Crenshaw, James L. 1996. „Schöpfung/2. Altes Testament“. *Evangelisches Kirchenlexikon*. Vierter Band S-Z. 3. Aufl. (Neufassung). 97-100. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. 1999. *Lebe gut ! Wie Sie das Beste aus Ihrem Leben machen*. Aus dem Amerikanischen von Michael Benthack. 3. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Cusa, Nicholas of. 1978. *The Vision of God. With an Introduction by Evelyn Underhill*. 3. Aufl. New York: Frederick Ungar Publishing.
- Czell, Gernot. 2005. Gute Zeiten – schlechte Zeiten. Wie Partnerschaft gelingen kann *Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln*. 57. Jg. Heft 1. Januar/Februar 2005:54-67.
- Darwin, Charles. 1964. *Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier. Nach der Übersetzung von Theodor Bergfeldt neu herausgegeben, ausgewählt und kommentiert von Ulrich Beer*. Düsseldorf: Walter Rau Verlag.
- Dell, Katharine J. „Covenant and Creation in Relationship“. In: Mayes, A.D.H. Salters, R.B. Hg. 2003. *Covenant as Context. Essays in Honour of E.W. Nicholson*. 111-133. New York: Oxford University Press.
- De Longeaux, Jacques. 1996. *Amour, Mariage et Sexualité d'après la Bible*. Paris : Editions Mame-CERP.
- Demmer, Klaus. 1999. Die Ehe – eine erfüllte Zeit. *INTAMS review. INTERNATIONAL Academy for Marital Spirituality*. Vol. 5/1: 163-171.
- Desmond, William. 2005. Consecrated Love: A Philosophical Reflection on Marriage. *INTAMS review. INTERNATIONAL Academy for Marital Spirituality*. Vol. II/1: 4-17.
- Dietz, Walter. 2003. „Schöpfung und Erhaltung der Welt. Grundaussagen christlicher Schöpfungslehre angesichts des naturwissenschaftlichen Weltbildes“. www.evtheol.uni-mainz.de/st/download/schoepfung.pdf - eingesehen am 17.10.2005.
- Dietz, Walter. 2001. „Vorlesung Anthropologie“. www.evtheol.uni-mainz.de/st/download/anthropologie.pdf - eingesehen am 17.10.2005.
- Dietz, Walter. 2000. Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive. *INTAMS review. INTERNATIONAL Academy for Marital Spirituality*. Vol. 6: 232-245. Zitiert wird die Internetversion: www.evtheol.uni-mainz.de/st/download/theologie-der-ehe.pdf. Eingesehen am 17.10.2005.
- Döge, Peter. Volz, Rainer. 2002. *Wollen Frauen den neuen Mann? Traditionelle Geschlechterbilder als Blockaden von Geschlechterpolitik*. Zukunftsforum Politik. Nr. 47. Broschürenreihe herausgegeben von der Konrad-Adenauer-Stiftung. Download-Publikation.

- Dohmen, C. 1991. „Ebenbild“. *Neues Bibel-Lexikon*. Band I A-G. Görg, Manfred. Lang, Bernhard. Hg. 453-455. Zürich: Benziger Verlag.
- Drosdowski, Günther. et al. Hg. 1990. *Duden: Fremdwörterbuch*. 5., neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Duden Bd. 5. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag.
- Ebeling, Gerhard. 1990 (Nachdruck). *Luther. Einführung in sein Denken*. UTB für Wissenschaft. Band 1090. 4., durchgesehene Auflage 1981. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Eckstein, Hans-Joachim. 1983. *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum ‚Gewissensbegriff‘*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe. Hengel, Martin. Hofius, Otfried. Hg. Band 10. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Eid, Georges. 2004. Visages et Paysages: Du mariage du couple et de la famille. *INTAMS review. INTERNATIONAL Academy for Marital Spirituality*. Vol. 10/I: 19-32.
- Eisenberg, Josy. 1993. *La Femme au temps de la Bible*. (Keine Ortsangabe): Stock-L. Pernoud.
- ENCODE Project Consortium. 2007. Identification and analysis of functional elements in 1% of the human genome by the ENCODE pilot project. *NATURE International Weekly Journal of Science*. Volume 447. 14 June 2007: 799-816.
- Epiktet. 1966. *Handbüchlein der Moral und Unterredungen*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Erickson, Millard J. 1996. *God in Three Persons. A Contemporary Interpretation of the Trinity*. 2. Aufl. Grand Rapids : Baker Books.
- Eunicke-Morell, Carola. 2002. *Empathie als Entwicklungsparameter im paargruppenanalytischen Prozess*. Frankfurt am Main: Inaugural-Dissertation, Institut für medizinische Psychologie des Klinikums der Johann Wolfgang Goethe-Universität. Online pdf-Version: http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=981234852&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=981234852.pdf. Eingesehen am 2.5.2007.
- Faivre, Daniel. 2000. *Précis d'Anthropologie Biblique - Images de l'Homme*. Paris: L'Harmattan.
- Faulconer, James E. 2003. Adam and Eve – Community: Reading Genesis 2-3. *Journal of Philosophy & Scripture*. Volume 1, Issue 1: Fall 2003: 2-16.
- Fellmeth, Rainer. „Zusammen und doch getrennt. Die offene Familie und neue Lebensverhältnisse“. In: Kemper, Peter. Sonnenschein, Ulrich. Hg. 2003. *Glück und Globalisierung. Alltag in Zeiten der Weltgesellschaft*. 183-191. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Feuerbach, Ludwig. 1988. *Das Wesen des Christentums*. Der Text folgt der 3. Aufl., Leipzig 1849. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Finkenzeller, Josef. „Tod“. *Lexikon der Katholischen Dogmatik*. Beinert, Wolfgang. Hg. 5. Aufl. 509-511. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Frame, John M. „Men and Women in the Image of God“. In: Piper, John. Grudem, Wayne. Hg. 1991. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood. A Response to Evangelical Feminism*. 225-232. Wheaton: Crossway Books.
- Frankl, Viktor E. „Zehn Thesen über die Person“ (1950). In: Frankl, Viktor E. 1951. *Logos und Existenz. Drei Vorträge von Viktor E. Frankl*. 47-64. Wien: Amandus-Verlag.
- Frettlöh, Magdalene L. „Segen setzt Wirklichkeit ‚Nur aus dem Unmöglichen kann die Welt erneuert werden; dieses Unmögliche ist der Segen Gottes‘ (Dietrich Bonhoeffer)“. *Liebe – Leben – Kirchenlehre: Beiträge zur Diskussion um Sexualität und Lebensformen, Trauung und Segnung*. Zschoch, Hellmut. Hg. 1998. Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, Neue Folge. Band 2. 77-101. Zschoch, Hellmut. Hg. Wuppertal: foedus-verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Frey, Christofer. 1996. „Schöpfung/4. Systematisch-theologisch/ethisch“. *Evangelisches Kirchenlexikon*. Vierter Band S-Z. 3. Aufl. (Neufassung). 102-108. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fromm, Erich. 1992. *Humanismus als reale Utopie. Der Glaube an den Menschen*. Funk, Rainer. Hg. Schriften aus dem Nachlaß. Band 8. Weinheim, Basel: Beltz Verlag.
- Fromm, Erich. 1989. *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung*. Funk, Rainer. Hg. Weinheim, Basel: Beltz Verlag.
- Fromm, Erich. 1980. *Die Kunst des Liebens*. 2. Aufl. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Gabriel, Karl. 2005. Ehe und Familie zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Familienpolitische Konsequenzen aus christlich-sozialethischer Sicht. *Stimme der Familie*. 52. Jg. Heft 11-12: 7-11.
- Gallagher, Maggie. „Reflections on Headship“. In: Blankenhorn, David. Browning, Don. Stewart Van Leeuwen, Mary. 2004. *Does Christianity Teach Male Headship? The Equal-Regard Marriage and Its Critics*. Religion, Marriage, and Family. Browning, Don S. Clairmont, David. Hg. S. 111-125. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing.
- Gangloff, Tilmann P. Abarbanell, Stephan. 1994. *Liebe, Tod und Lottozahlen. Fernsehen in Deutschland: Wer macht es? Was bringt es? Wie wirkt es?* Hamburg, Stuttgart: J.F. Steinkopf Verlag.

- Ganoczy, Alexandre. 1997. „Geschöpflichkeit“. *Lexikon der Katholischen Dogmatik*. Beinert, Wolfgang. Hg. 5. Aufl. 182-183. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Gerber, Uwe. 2000. „Sexualität/III. Praktisch-theologisch“. *TRE*. Band XXXI. 214-221. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Gerhardt, Volker. 2001. Der Mensch wird geboren. Beiheft zur *Berliner Theologischen Zeitschrift (BThZ)*. 18. Jg. 2001: 150-164.
- Gericke, Wolfgang. 1985. *Sechs theologische Schriften Gotthold Ephraim Lessings*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Geringer, Karl-Theodor. „Das geltende kanonische Eherecht“. In: *ESSENER GESPRÄCHE zum Thema STAAT UND KIRCHE (35)*. 2001. Marré, Heiner. Schümmelfeder, Dieter. Kämpfer, Burkhard. Hg. 63-80. Münster i.W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Gerstenberger, Erhard S. Schrage, Wolfgang. 1980. *Frau und Mann*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Gertz, Jan Christian. 1998. „Bund/II. Altes Testament“. *RGG*. Band 1. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. 1862-1865. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Giles, Kevin. 2002. *The Trinity & Subordinationism. The Doctrine of God & the Contemporary Gender Debate*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Gitt, Werner. 2005. *Schuf Gott durch Evolution?* 7. Aufl. Neuhausen Stuttgart: Hänssler Verlag.
- Glasenapp, Helmuth von. 2006. *Die fünf Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*. 14. Aufl. Kreuzlingen, München: Heinrich Hugendubel Verlag.
- Godfrey, W. Robert. „Headship and the Bible“. In: Blankenhorn, David. Browning, Don. Stewart Van Leeuwen, Mary. 2004. *Does Christianity Teach Male Headship? The Equal-Regard Marriage and Its Critics*. Religion, Marriage, and Family. Browning, Don S. Clairmont, David. Hg. 82-91. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing.
- Goldsmith, Martin. 2006. Die Bedeutung der Dreieinigkeit im nicht-trinitarischen Kontext von Islam und Judaismus. *Stuttgarter Theologische Themen*. Band I: 11-20.
- Goodman, Lenn E. „The Covenant and Religious Ethics Today“. In: Korn, Eugene B. Pawlikowski, John T. Hg. 2005. *Two Faiths, One Covenant? Jewish and Christian Identity in the Presence of the Other*. 125-143. New Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Gössmann, Elisabeth. „Rûach, Spiritus und Sapientia. Aspekte aus der Frauen-tradition“. In: Riedel-Spangenberger, Ilona. Zenger, Erich. Hg. 2006.

„GOTT BIN ICH, KEIN MANN‘. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag. 206-214. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh.

Gössmann, Elisabeth. „Anthropologie“. In: Gössmann, Elisabeth. Hg. 2002. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Gräb-Schmidt, Elisabeth. 2005. „Treue Gottes/Treue des Menschen“. *RGG*. Band 8. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. 587-588. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Grawe, Klaus. 1998. *Psychologische Therapie*. Göttingen, Bern, Toronto, Seattle: Hogrefe-Verlag.

Greiner, Dorothea. 1998. *Segen und Segnen: eine systematisch-theologische Grundlegung*. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer.

Griffin, Carter. 2006. Marriage and celibacy defend human love. *homiletic and pastoral review*. Vol. CXII/2: 61-64.

Gross, Peter. 1994. *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp Verlag.

Grudem, Wayne. „The Key Issues in the Manhood-Womanhood Controversy, and the Way Forward“. In: Grudem, Wayne. Hg. 2002. *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood*. Foundations for the Family Series. 19-68. Wheaton: Crossway Books.

Grudem, Wayne. „The Myth of Mutual Submission as an Interpretation of Ephesians 5:21“. In: Grudem, Wayne. Hg. 2002. *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood*. Foundations for the Family Series. 221-231. Wheaton: Crossway Books.

Grudem, Wayne. „The Meaning of κεφαλή („Head“): An Evaluation of New Evidence, Real and Alleged“. In: Grudem, Wayne. Hg. 2002. *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood*. Foundations for the Family Series. 146-202. Wheaton: Crossway Books.

Grudem, Wayne. 1994. *Systematic Theology. An Introduction to Biblical Doctrine*. Leicester: Inter-Varsity Press. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

Guggenbühl, Allan. 1994. *Männer, Mythen, Mächte. Was ist männliche Identität?* Stuttgart: Kreuz Verlag.

Günther, W. 1997. „Ehe III“. *TBLNT*. Band I: 291-293.

Gunton, Colin E. 2003. *Father, Son and Holy Spirit. Essays Toward a Fully Trinitarian Theology*. London, New York: T&T Clark.

- Gunton, Colin E. 2002. *Act and Being. Towards a Theology of the Divine Attributes*. London: SCM Press.
- Gunton, Colin E. 1993. *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity. The Bampton Lectures 1992*. Cambridge: University Press.
- Gutteridge, Robin. 2005. Long-Lasting Marriage, Life-Satisfaction, and Spirituality. *INTAMS review. INternational Academy for Marital Spirituality*. Vol. II/I: 80-94.
- Haacker, Klaus. 1999. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Fascher, Erich. et al. Hg. Band 6. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Habermas, Jürgen. 1999. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. 6. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp Verlag.
- Hafner, Hermann. „Christlicher Glaube und Naturwissenschaft – eine spannungsvolle Beziehung. Grundsätzliche Perspektiven und das Beispiel Karl Heims“. In: Herrmann, Christian. Hg. 2004. *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 1: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre*. 132-151. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Hahn, Eberhard. „Sünder – das sind die Anderen ...!?“. In: Herrmann, Christian. Hg. 2005. *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 2: Christologie, Anthropologie, Erlösung, Heiligung*. 156-183. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Hahn, Eberhard. „Wer ist Jesus Christus für uns? Historischer Jesus – gegenwärtiger Christus“. In: Herrmann, Christian. Hg. 2005. *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 2: Christologie, Anthropologie, Erlösung, Heiligung*. 9-35. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Hahn, Eberhard. „Darf man heute noch dogmatisch sein?“. In: Herrmann, Christian. 2004. Hg. *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 1: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre*. 172-185. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Hahn, Eberhard. 1996. *Der Brief des Paulus an die Epheser*. Wuppertaler Studienbibel. Ergänzungsfolge der Reihe: Neues Testament. Laubach, Fritz. Pohl, Adolf. Stoll, Claus-Dieter. Hg. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Hamdorf-Ruddies, Hildegard. Ruddies, Hartmut. 1996. „Sünde/4. Praktisch-theologisch“. *Evangelisches Kirchenlexikon*. Vierter Band S-Z. 3. Aufl. (Neufassung). 563-576. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Harbeck-Pingel, Bernd. Roth, Michael. 2003. „Vernunft/III. Systematisch-theologisch“. *TRE*. Band XXXV. 1-15. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Härle, Wilfried. 2007. *Dogmatik*. 3., überarbeitete Aufl. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Hartenstein, Karl. 1983. *Salomo, der Prediger*. 2. Aufl. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag im christlichen Verlagshaus.
- Hartley, John E. 2000. *Genesis*. New International biblical commentary. Old Testament Series; 1. Peabody: Hendrickson Publishers. Carlisle: Paternoster Press.
- Heckel, Ulrich. 2002. *Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hegermann, Harald. 1992. „Mensch/IV. Neues Testament“. *TRE*. Band XXII. 481-493. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Hegermann, Harald. 1988. *Der Brief an die Hebräer*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Fascher, Erich. et al. Hg. Band XVI. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Heimbach, Daniel R. „The Unchangeable Difference: Eternally Fixed Sexual Identity for an Age of Plastic Sexuality“. In: Grudem, Wayne. Hg. 2002. *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood*. Foundations for the Family Series. 275-289. Wheaton: Crossway Books.
- Hempelmann, Heinzpeter. „Was heißt bibeltreu?“. In: Herrmann, Christian. Hg. 2004. *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 1: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre*. 32-44. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Hempelmann, Heinzpeter. 2000. Evangelium und Kultur – Evangelium als Kultur. Klärungen – Herausforderungen – Perspektiven. *theologische beiträge*. 31. Jg. 00/1: 4-26.
- Hempelmann, Heinzpeter. „Veritas Hebraica als Grundlage christlicher Theologie. Zur systematisch-theologischen Relevanz der biblisch-hebräischen Sprachgestalt“. In: Haacker, Klaus. Hempelmann, Heinzpeter. Hg. 1989. *Hebraica Veritas. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe*. 39-78. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus Verlag.
- Hengel, Martin. 1999. Das höchste Gebot (Mk 12,28-34). *theologische beiträge*. 30. Jg. 3/1999: 3-8.
- Hennig, Gerhard. 1994. Seht, welch ein Mensch! Seht, welch ein Gott! (1. Mose 2,4bff). *theologische beiträge*. 25. Jg. 2/1994: 169-172.

- Henrici, Peter. 2006. Meta-Anthropologie der Geschlechter. Philosophische Überlegungen zur Zweigeschlechtlichkeit des Menschen. *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“*. 35. Jg. Juli/August 2006: 319-327.
- Hermes, Eilert. 1999. Liebe, Sexualität, Ehe. Unerledigte Themen der Theologie und der christlichen Kultur. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 96. Jg. Heft 1. März 1999: 94-135.
- Herrmann, Christian. „Leiblichkeit zwischen Verachtung und Vergottung“. In: Herrmann, Christian. Hg. 2005. *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 2: Christologie, Anthropologie, Erlösung, Heiligung*. 145-155. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Hetherington, E. Mavis. 2002. For Better or For Worse: Divorce Reconsidered. *INTAMS review. INTernational Academy for Marital Spirituality*. Vol. 8/II: 178-192.
- Hildebrandt, Bernd. 2000. „Segen/Segen und Fluch / V. Dogmatisch“. *TRE*. Band XXXI. 88-93. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Hill, Paul B. Kopp, Johannes. 2002. *Familiensoziologie. Grundlagen und theoretische Perspektiven*. 2., überarbeitete und erweiterte Aufl. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Hille, Rolf. „Der Sinn des Lebens und die ewige Bestimmung des Menschen“. In: Hille, Rolf. Klement, Herbert H. Hg. 2004. *Ein Mensch – was ist das? Zur theologischen Anthropologie. Bericht von der 13. Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT). 14.-17. Sept. 2003 in Bad Blankenburg*. 11-39. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag. Giessen, Basel: Brunnen Verlag.
- Hille, Rolf. „Warum lässt Gott das zu? Das Theodizeeproblem – oder wenn Glaube wider die Erfahrung steht“. In: Herrmann, Christian. Hg. 2004. *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 1: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre*. 161-171. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Hoekema, Anthony A. 1994. *Created in Gods Image*. 2. Aufl. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. Carlisle: Paternoster Press.
- Höffner, Joseph Kardinal. 1975. *Christliche Gesellschaftslehre*. Studienausgabe. Presseamt des Erzbistums Köln. Hg. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker.
- Hohm, Hans-Jürgen. 2006. *Soziale Systeme, Kommunikation, Mensch. Eine Einführung in soziologische Systemtheorie*. Grundagentexte Soziale Berufe. 2., überarbeitete Aufl. Weinheim, München: Juventa Verlag.
- Horn, Friedrich Wilhelm. 1996. „Schöpfung/3. Neues Testament“. *Evangelisches Kirchenlexikon*. Viertes Band S-Z. 3. Aufl. (Neufassung). 100-102. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Horwitz, Christoph. 2006. Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch. *Lutherische Beiträge*. 11. Jg. Nr. 1: 3-19.
- Hove, Richard. „Does Galatians 3:28 Negate Gender-Specific Roles?“. In: Grudem, Wayne. Hg. 2002. *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood*. Foundations for the Family Series. 105-143. Wheaton: Crossway Books.
- Huber, Wolfgang. 2006. Christliche Moral und ökonomische Vernunft. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*. 50. Jg. Heft 1. Januar bis März 2006: 3-6.
- Hübner, Hans. 1997. *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser*. Handbuch zum Neuen Testament. Band 12. Lindemann, Andreas. Hg. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hübner, Hans. 1986. „Bund/2. Neues Testament“. *Evangelisches Kirchenlexikon*. Erster Band A-F. 3. Aufl. (Neufassung). 568-570. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hugenberger, Gordon Paul. 1994. *Marriage as a covenant. A study of biblical law and ethics governing marriage developed from the perspective of Malachi*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill.
- IPCC. 2007. *Climate Change 2007: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Solomon, S. et al. Hg. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Iversen, Hans Raun. 2004. Religion in the 21st Century. *Dialog: A Journal of Theology*. Volume 43. Number 1. Spring 2004: 28-33.
- Jaekel, Stephanie. „Beruf noch als Rückgrat des Lebens? Die schöne neue Arbeitswelt“. In: Kemper, Peter. Sonnenschein, Ulrich. Hg. 2003. *Glück und Globalisierung. Alltag in Zeiten der Weltgesellschaft*. 98-108. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Janssens, Angélique. „The Rise and Decline of the Male Breadwinner Family? An Overview of the Debate.“ In: Janssens, Angélique. Hg. 1997. *The Rise and Decline of the Male Breadwinner Family?* International Review of Social History. Volume 42. Supplement 5. 1-23. Cambridge: University Press.
- Jensen, Anne. 1992. *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?* frauenforum. Walter, Karin. Hg. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag.
- Jenson, Robert W. 2001. *Systematic Theology. Volume I. The Triune God*. Taschenbuchausgabe der 1. Aufl. von 1997. New York: Oxford University Press.

- Jeremias, Joachim. 1968. *Die Botschaft Jesu vom Vater*. Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens. Schlatter, Theodor. Hg. Heft 92. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Jeremias, Joachim. 1960. *Das Problem des historischen Jesus*. 2. Aufl. Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens. Schlatter, Theodor. Hg. Heft 32. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Jervell, Jacob. 1980. „Bild Gottes I/Biblische, frühjüdische und gnostische Auffassungen“. *TRE*. Band VI. 491-498. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Johnson, Phillip E. „Fr. Seraphim Rose and 21st-Century Science“. In: Rose Fr., Seraphim. 2000. *Genesis, Creation and Early Man. The Orthodox Christian Vision*. 49-62. Platina: St. Herman of Alaska Brotherhood.
- Jüngel, Eberhard. 2004. „Schöpfung/VI. Schöpfung und Erhaltung/2. Dogmatisch“. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 7. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. 979-980. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jüngel, Eberhard. 2003. „Perichorese“. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 6. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. 1109-1111. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jüngel, Eberhard. 2001. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. 7. Aufl. um ein Vorwort ergänzt. Tübingen. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Junker, Reinhard. 2004. *Jesus, Darwin und die Schöpfung. Warum die Ursprungsfrage für Christen wichtig ist*. Studiengemeinschaft WORT UND WISSEN e. V. 2. Aufl. Neuhausen-Stuttgar: Hänssler-Verlag.
- Junker, Reinhard. Scherer, Siegfried. 1998. *Evolution – ein kritisches Lehrbuch*. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. Gießen: Weyel Lerhmittelverlag.
- Kant, Immanuel. 2004. *Zum ewigen Frieden*. 2., durchgesehene Aufl. Höffe, Otfried. Hg. Klassiker Auslegen. Band 1. Berlin: Akademie Verlag.
- Kant, Immanuel. 1990a. *Kritik der reinen Vernunft*. 3. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel. 1990b. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten*. 2. Teil. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel. 1981. „Schriften zur Religion. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. *Kritik der praktischen Vernunft*. Streit der Fakultäten. Reflexionen zur Religionsphilosophie. Thom, Martina. Hg. Berlin: Union Verlag.

- Kant, Immanuel. 1975. *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*. Herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Zehbe. 2., erweiterte und verbesserte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kant, Immanuel. 1952. *Kritik der praktischen Vernunft*. Vorländer, Karl. Hg. Philosophische Bibliothek. Band 38. Unveränderter Nachdruck 1952 der 9. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel. 1784. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“. In: Kant, Immanuel. 1975. *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*. Herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Zehbe. 2., erweiterte und verbesserte Aufl. 55-61. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Karle, Isolde. 2006. *„Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“ Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Käsemann, Ernst. 1974. *An die Römer*. Handbuch zum Neuen Testament. 3., überarbeitete Aufl. Bornkamm, Günther. Hg. Band 8a. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Kaufmann, Franz-Xaver. „Gegenwärtige Herausforderungen der Kirchen durch die Säkularisierung“. In: Marré, Heiner. Schümmelfelder, Dieter. Kämpfer, Burkhard. Hg. 2004. *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*. Band 38. 103-148. Münster: Aschendorff Verlag.
- Kaufmann, Franz-Xaver. 1995. *Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen*. Perspektiven und Orientierungen. Band 16. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Kearns, Rollin. 2003. „Ebenbild“. *Calwer Bibellexikon*. Band I. Betz, Otto et al. Hg. 259-260. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Kepler, Johannes. 1925. *Kosmische Harmonie*. Harburger, W. Hg. Leipzig: Insel-Verlag.
- Kessler, Martin. Duerloo, Karel. 2004. *A Commentary on Genesis. The Book of Beginnings*. New York/Mahwah: Paulist Press.
- Kierkegaard, Sören. 1998. *Eine Auswahl: Tatort Christenheit*. Bühne, Wolfgang. Hg. Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung.
- Kieselbach, Thomas. Beelmann, Gert. 2003. „Arbeitslosigkeit als Risiko sozialer Ausgrenzung bei Jugendlichen in Europa“. Politik und Zeitgeschichte (B 06-07/2003). Internetversion: www.bpb.de/publikationen/1WME8Y,0,0,Arbeitslosigkeit_als_Risiko_sozialer_Ausgrenzung_bei_Jugendlichen_in_Europa.doc. Eingesehen am 8.12.2005.
- Kirchschläger, Walter. 2003. God and His People. A Marital Relationship (Part 2). *INTAMS review. INTernational Academy for Marital Spirituality*. Vol. 9/I: 32-42.

- Kirchschläger, Walter. 2002. Marriage as Covenant: A Biblical Approach to a Familiar Notion. *INTAMS review. INTernational Academy for Marital Spirituality*. Vol. 8/II: 153-164.
- Klein-Blenkers, Fritz. 1998. Zur Entwicklung der Betriebswirtschaftslehre. In: Assmus, Gert. Göschel, Hans. Meffert, Heribert. *Zur Entwicklung der Betriebswirtschaftslehre in Deutschland. 100 Jahre Handelshochschule Leipzig. Eine Festschrift*. 9-50. Leipzig: Handelshochschule Leipzig.
- Kleinschmidt, Frank. 1998. *Ehefragen im Neuen Testament: Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im NT*. Frankfurt a/M.: Peter Lang GmbH Europäischer Verlag der Wissenschaften.
- Klement, Herbert H. „Mensch und Sünde in der Urgeschichte“. In: Hille, Rolf. Klement, Herbert H. Hg. 2004. *Ein Mensch – was ist das? Zur theologischen Anthropologie. Bericht von der 13. Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT). 14.-17. Sept. 2003 in Bad Blankenburg*. 60-88. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag. Giessen, Basel: Brunnen Verlag.
- Knight, George W. III. „Husband and Wives as Analogues of Christ and the Church“. In: Piper, John. Grudem, Wayne. Hg. 1991. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood. A Response to Evangelical Feminism*. 165-178. Wheaton: Crossway Books.
- Kobusch, Theo. 2006. Person und Freiheit. Von der Rezeption einer vergessenen Tradition. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*. 50. Jg. Heft 1: Januar bis März 2006: 7-20.
- Koch, Günter. „Taufe“. *Lexikon der Katholischen Dogmatik*. Beinert, Wolfgang. Hg. 5. Aufl. 486-488. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Kohler-Spiegel, Helga. „Mensch sein als Mann und Frau“. In: Biser, Eugen. Hahn, Ferdinand, Langer, Michael. Hg. 1999. *Der Glaube der Christen. Band I. Ein ökumenisches Handbuch*. 106-129. München: Pattloch Verlag. Stuttgart: Calwer Verlag.
- König, Tomke. Maihofer, Andrea. 2004. ‚Es hat sich so ergeben‘ – Praktische Normen familialer Arbeitsteilung. *Familiendynamik. Interdisziplinäre Zeitschrift für systemorientierte Praxis und Forschung*. Retzer, Arnold. Clement, Ulrich. Fischer, Hans Rudi. Hg. 29. Jg. Heft 3. Juli 2004: 209-232.
- Kopp, Isabell' Lieselotte. 2000. *Nichteheliche Lebensgemeinschaften versus Ehe? Eine theologisch-ethische Auseinandersetzung mit der Sinnhaftigkeit angemessener Lebensformen der Geschlechterbeziehung*. Studien der Moralthologie. Abteilung Beihefte. Band 7. Autiero, Antonio. Römelt, Josef. Hg. Münster, Hamburg, London: LIT Verlag.
- Kreß, Hartmut. 2002. „Vernunft/II. Theologisch-ethisch“. *TRE*. Band XXXIV. 577-581. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

- Kreuzer, Siegfried. 1994. „Bild/Ebenbild (AT)“. *Bibeltheologisches Wörterbuch*. 77-80. Internetversion: www.kreuzer-siegfried.de/texte-zum-at.bild.pdf. Seiten 1-4. Eingesehen am 17.3.2004.
- Krochmalnik, Daniel. 2001. *Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum*. Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament; 33/1. Dohmen, Christoph. Hg. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Kronauer, Martin. Vogel, Berthold. 1993. „Erfahrungen mit Arbeitslosigkeit heute: Zwischen Chance auf Zeit und sozialer Ausgrenzung“. http://webdoc.sub.gwdg.de/edoc/le/sofi/1993_20/kronauer.pdf. Auszug aus einer Untersuchung zur Arbeitslosigkeit in Westdeutschland. Skript eingesehen am 2.12.2005.
- Kruhöffner, Gerald. 1999. *Der Mensch – das Bild Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kubsch, Ron. Schirmacher, Thomas. „Apologetik: Den christlichen Glauben denkerisch bezeugen“. In: Herrmann, Christian. Hg. 2004. *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 1: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre*. 104-118. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Kubsch, Ron. Schirmacher, Thomas. „Natürliche Theologie: Was kann die Vernunft über Gott wissen?“. In: Herrmann, Christian. Hg. 2004. *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 1: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre*. 119-131. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Küenzlen, Gottfried. 2003. *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*. München: Olzog Verlag.
- Kues, Nikolaus von. 2003. *De venatione sapientiae. Die Jagd nach Weisheit. Lateinisch – Deutsch*. Auf der Grundlage der Ausgabe von Paul Wilpert neu herausgegeben von Karl Bormann. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kues, Nikolaus von. 2001. *Über den Ursprung*. Neu übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen herausgegeben von Karl Bormann. Lateinisch-deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Küng, Hans. „Toleranz in der Pluralität der Religionen. Die Notwendigkeit des Weltethos“. In: Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog. Hg. 2002. *Das Ende der Toleranz? Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft*. 57-68. München, Zürich: Piper Verlag.
- Küng, Hans. 2001. *Die Frau im Christentum*. München, Zürich: Piper Verlag.
- Küng, Hans. 1982. *Ewiges Leben?* München, Zürich: Piper Verlag.
- Lactantius, Lucius Caecilius Firmianus. 2001. *Göttliche Unterweisungen in Kurzform. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Eberhard Heck und Gudrun Schickler*. München, Leipzig: Saur.

- Lamparter, Helmut. 1956. *Das biblische Menschenbild. Ein Vortrag*. Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Lang, Friedrich. 1986. *Die Briefe an die Korinther*. Das Neue Testament Deutsch: Neues Göttinger Bibelwerk. Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Langemeyer, Georg. „Geschlechtlichkeit des Menschen“. *Lexikon der Katholischen Dogmatik*. Beinert, Wolfgang. Hg. 5. Aufl. 181-182. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Langemeyer, Georg. „Gewissen“. *Lexikon der Katholischen Dogmatik*. Beinert, Wolfgang. Hg. 5. Aufl. 191-192. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Lehmann, Karl. 2007. Theologie und Genderfragen. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion. *Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität*. 80. Jg. Heft 2. März/April 2007: 122-137.
- Lerle, Ernst. „Bibeltreue. Ein fundamentalistischer Zugang zur Bibel“. In: Luz, Ulrich. Hg. 1992. *Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge*. Ein theologisches Gespräch, herausgegeben im Auftrag der Theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes von Ulrich Luz. 39-54. Zürich: Theologischer Verlag.
- Leslie, John. „Modern Cosmology and the Creation of Life“. In: McMullin, Ernan. Hg. 1985. *Evolution and Creation*. University of Notre Dame. Studies in the Philosophy of Religion. Number 4. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1778. *Eine Duplik*. Braunschweig: in der Buchhandlung des Fürstlichen Waisenhauses.
- Levin, Christoph. Die Entstehung der Bundestheologie im Alten Testament. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse*. Jg. 2004. Nr. 4: 89-104.
- Lewis Johnson, S. Jr. „Role Distinctions in the Church. Galatians 3:28“. In: Piper, John. Grudem, Wayne. Hg. 1991. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood. A Response to Evangelical Feminism*. 154-164. Wheaton: Crossway Books.
- Logemann, Niels. 2002. Die Ehe – eine Lebensentscheidung? Anmerkungen aus soziologischer Perspektive. *INTAMS review. INTERNATIONAL ACADEMY for Marital Spirituality*. Vol. 8/II: 193-208.
- Lohmeyer, Ernst. 1967. *Das Evangelium des Matthäus*. Schmauch, Werner. Hg. Kritisch=exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Luhmann, Niklas. 1999. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. 7. Aufl. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 666. Frankfurt a/Main: Suhrkamp Verlag.
- Lücke, Ulrich. 1997. „Als Anfang schuf Gott“ *Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Lüpke, Johannes von. 1998. „Lebensverheißung und Lebensformen. Systematisch-theologische Bemerkungen zum Diskussionspapier ‚Sexualität und Lebensformen‘ sowie ‚Trauung und Segnung‘“. *Liebe – Leben – Kirchenlehre: Beiträge zur Diskussion um Sexualität und Lebensformen, Trauung und Segnung*. Zschoch, Hellmut. Hg. Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, Neue Folge. Band 2. 144-165. Zschoch, Hellmut. Hg. Wuppertal: foedus-verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Luther, Martin. 1544. *Gründliche und erbauliche Auslegung des ersten Buchs Mosis*. Walch, Joh. Georg. Hg. 1986. Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften. Erster Band. 1. Teil. Groß Oensingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms.
- Luther, Martin. 1536. *Disputatio de Homine*. WA 39 I, 174-180. Weimar: Böhlau, Hermann.
- Luther, Martin. 1527. *Die erste Epistel St. Johannis ausgelegt*. Walch, Joh. Georg. Hg. 1986. Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften. 9. Band. Auslegungen des Neuen Testaments (Schluß). Luthers große Auslegung der Epistel an die Galater und die übrigen exegetischen Schriften. 1398-1521. Groß Oensingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms.
- Luther, Martin. 1524. *Anmerkungen über den Propheten Hosea*. Walch, Joh. Georg. Hg. 1987. Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften. Sechster Band. Auslegungen des Alten Testaments (Fortsetzung). Auslegungen über die großen und etlichen der kleinen Propheten, nämlich Hosea, Joel und Amos. 1030-1069. Groß Oensingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms.
- Luz, Ulrich. Hg. 1992. *Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge*. Ein theologisches Gespräch, herausgegeben im Auftrag der Theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes von Ulrich Luz. Zürich: Theologischer Verlag.
- Marguerat, Daniel. „Der Reichtum des fremden Textes. Ein historisch-kritischer Zugang zur Bibel“. In: Luz, Ulrich. Hg. 1992. *Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge*. Ein theologisches Gespräch, herausgegeben im Auftrag der Theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes von Ulrich Luz. 18-38. Zürich: Theologischer Verlag.

- Martin, Dale B. 2006. *Sex and the Single Savior. Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*. Louisville, London: Westminster John Knox Press.
- Mathews, Kenneth A. 1996. *Genesis 1-11:26*. The new American Commentary. Volume 1A. Glendene, E. Ray. Hg. Nashville: Broadman & Holan.
- Mattioli, Vitalino. 1995. *Sessualità, matrimonio e famiglia*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- McGrath, Alister E. 1997. *Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung*. München: Verlag C.H. Beck.
- Meier, Josi J. „Kampf um Gleichheit und Gerechtigkeit“. In: Buser, Denise. Lorentan, Adrian. Hg. 1999. *Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion*. 15-21. Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht (FVRR). Band 3. Pahud de Mortanges, René. Hg. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag Freiburg.
- Mentzer, Alf. „Die Qual der Wahl. Vom Leben und Leiden in der Multioptionsgesellschaft“. In: Kemper, Peter. Sonnenschein, Ulrich. Hg. 2003. *Glück und Globalisierung. Alltag in Zeiten der Weltgesellschaft*. 295-306. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Meredith SJ, Anthony. 1995. *The Cappadocians*. Outstanding Christian Thinkers. Davies OP, Brian. Hg. London: Geoffrey Chapman.
- Meuser, Michael. „Modernisierte Männlichkeit? Kontinuitäten, Herausforderungen und Wandel männlicher Lebenslagen“. In: Wacker, Marie-Theres. Rieger-Goertz, Stefanie. Hg. 2006. *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch*. 21-42. Berlin: Lit-Verlag.
- Michel, Karl-Heinz. 1994. Der dreieine Gott und die Einheit von Mann und Frau. *theologische beiträge*. 25. Jg. 2/1994: 212-222.
- Michel, Otto. 1978. *Der Brief an die Römer*. 5., bearbeitete Auflage dieser Auslegung. Hahn, Ferdinand. Hg. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Band IV. 14. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Miller-McLemore, Bonnie. „A Feminist Christian Theologian Looks (Askance) at Headship“. In: Blankenhorn, David. Browning, Don. Stewart Van Leeuwen, Mary. 2004. *Does Christianity Teach Male Headship? The Equal-Regard Marriage and Its Critics*. Religion, Marriage, and Family. Browning, Don S. Clairmont, David. Hg. 49-62. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing.
- Moeller, Michael Lukas. „Aspekte der Liebe im Zeitalter der narzisstischen Bedürftigkeit“. In: Dannecker, Martin. Reiche, Reimut. Hg. 2000. *Sexualität und Gesellschaft. Festschrift für Volkmar Sigusch*. 341-359. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

- Moltmann-Wendel, Elisabeth. 2006. „Nein danke, ich denke selber“. Feministische Theologie und evangelische Frauen. *Evangelische Theologie*. 66. Jg. 2-2006: 95-114.
- Moltmann, Jürgen. 2005. *Mensch*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Moltmann, Jürgen. 1991. *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth. 1991. *Ein eigener Mensch werden: Frauen um Jesus*. 7. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Mortensen, Viggo. 2004. What is Happening to Global Christianity? *Dialog: A Journal of Theology*. Volume 43. Number 1. Spring 2004: 20-27.
- Mowry LaCugna, Catherine. 1991. *God for Us. The Trinity and Christian Life*. San Francisco: Harper.
- Mühling-Schlapkohl, Markus. 2000. *Gott ist Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott*. Marburger Theologische Studien. 58. Härle, Wilfried. Lührmann, Dieter. Hg. Marburg: N.G. Elwert Verlag.
- Nassehi, Armin. „Geschlecht im System. Die Ontologisierung des Körpers und die Asymmetrie der Geschlechter“. In: Pasero, Ursula. Weinbach, Christine. 2003. *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays*. 80-104. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Neudecker, Reinhard. 1992. „Mensch III/Judentum“. *TRE*. Band XXII. 474-481. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Neuer, Werner. 1994. Die gegenwärtige Krise der Familie als Herausforderung an Gesellschaft, Staat und Kirche. Eine christliche Stellungnahme zum Jahr der Familie 1994. *Diakrisis – Hilfe zur Unterscheidung von Geistesströmungen in Kirche und Welt*. 15. Jg. Heft 4: Dezember 1994: 169-181.
- Newberg, Andrew. D'Aquili, Eugene. Rause, Vince. 2000. *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*. New York: The Ballantine Publishing Group.
- Noll, Mark A. 1995. *The Scandal of the Evangelical Mind*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Nothhaas, Johannes R. 2007. Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16. *Lutherische Beiträge*. 12. Jg. Heft 2: 81-102.
- Novatianus. 1962. *De Trinitate. Über den dreifaltigen Gott. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar*. Weyer, Hans. Hg. Düsseldorf: Patmos-Verlag.

- Nunner-Winkler, Gertrud. Nikele, Marion. „Moralische Differenz oder geteilte Werte? Empirische Befunde zur Gleichheits-/Differenz-Debatte“. In: Heintz, Bettina. Hg. 2001. *Geschlechtersoziologie*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderhefte. Friedrichs, Jürgen. Mayer, Karl Ulrich. Schluchter, Wolfgang. Hg. 108-135. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Obermann, Andreas. 1998. *An Gottes Segen ist allen gelegen. Eine Untersuchung zum Segen im Neuen Testament. Mit einem Ausblick auf kirchliches Segenshandeln heute*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Ohler, Annemarie. „Der Mann in der Bibel. Ein alter Zugang zu biblischen Erzählungen, neu erprobt“. In: Riedel-Spangenberg, Ilona. Zenger, Erich. Hg. 2006. *„GOTT BIN ICH, KEIN MANN“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag*. 306-317. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Olsen, Viggo Norskov. 1993. *The New Relatedness for Man and Woman in Christ. A Mirror of the Divine*. Loma Linda: Loma Linda University Center for Christian Bioethics.
- Olyott, Stuart. 1984. *Drei, die eins sind*. Stuttgart: Christliches Verlagshaus.
- Oorschot, Jürgen van. „Mensch – geschaffen als Gottes Ebenbild“. In: Hille, Rolf. Klement, Herbert H. Hg. 2004. *Ein Mensch – was ist das? Zur theologischen Anthropologie. Bericht von der 13. Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT). 14.-17. Sept. 2003 in Bad Blankenburg*. 40-59. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag. Giessen, Basel: Brunnen Verlag.
- Oorschot, Jürgen van. 2003. „Wahrheit/Wahrhaftigkeit / I. Altes Testament“. *TRE*. Band XXXV. 337-340. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Ortlund, Raymond C. Jr. „Male-Female Equality and Male Headship. Genesis 1-3“. In: Piper, John. Grudem, Wayne. Hg. 1991. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood. A Response to Evangelical Feminism*. 95-112. Wheaton: Crossway Books.
- Pannenberg, Wolfhart. 1997. „Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben“. In: Pannenberg, Wolfhart. 1999. *Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 1. Philosophie, Religion, Offenbarung*. 255-265. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart. 1996. „Die Frage nach Gott als Schöpfer und die neuere Kosmologie“. In: Pannenberg, Wolfhart. 2000. *Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2. Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung*. 82-92. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart. 1985. „Offenbarung und ‚Offenbarungen‘ im Zeugnis der Geschichte“. In: Pannenberg, Wolfhart. 1999. *Beiträge zur Systemati-*

schen Theologie. Band 1. Philosophie, Religion, Offenbarung. 212-237. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Pannenberg, Wolfhart. 1983. „Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft“. In: Pannenberg, Wolfhart. 2000. *Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2. Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung.* 11-29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Pannenberg, Wolfhart. 1969. „Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?“. In: Pannenberg, Wolfhart. 2000. *Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2. Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung.* 141-149. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Pannenberg, Wolfhart. 1962. „Was ist Wahrheit?“. In: Pannenberg, Wolfhart. 1967. *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Pascal, Blaise. 1997. *Gedanken über die Religion und einige andere Themen.* Armogathe, Jean-Robert. Hg. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Pasero, Ursula. Weinbach, Christine. Hg. 2003. *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Pasero, Ursula. „Gender, Individualität, Diversity“. In: Pasero, Ursula. Weinbach, Christine. 2003. *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays.* 105-124. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Pauen, Michael. 2005. *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung.* 2. Aufl. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Pelletier, Anne-Marie. 1998. Le mariage des chrétiens: une vocation, un témoignage. *INTAMS review. INTernational Academy for Marital Spirituality.* Vol. 4/I: 155-165.

Perlitt, Lothar. 1986. „Bund/1. Altes Testament“. *Evangelisches Kirchenlexikon.* Erster Band A-F. 3. Aufl. (Neufassung). 565-568. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Perner, Rotraud A. 2003. Liebe und Ehe am Beginn des 3. Jahrtausends – Wunsch und Wirklichkeit. *Theologisch Praktische Quartalschrift (ThPQ).* 151. Jg.: 368-377.

Petermann, Ulrike. Hermann, Barbara. 1999. Entwicklung externalisierender Verhaltensstörungen: Ein biopsychosoziales Modell. *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie.* 47. Jg. Heft 1: 1-33.

Peuckert, Rüdiger. 2004. *Familienformen im sozialen Wandel.* 5., überarbeitete und erweiterte Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Piennisch, Markus. 1995. *Kommunikation und Gottesdienst. Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung.* Studium Integrale Theolo-

gie (Edition Pascal). Studiengemeinschaft WORT UND WISSEN. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag.

Piper, John. „A Vision of Biblical Complementarity: Manhood and Womanhood Defined According to the Bible“. In: Piper, John. Grudem, Wayne. Hg. 1991. *Recovering Biblical Manhood and womanhood. A Response to Evangelical Feminism*. 31-59. Wheaton: Crossway Books.

Piper, Otto A. 1970. *Christian Ethics*. London: Thomas Nelson and Sons Ltd.

Pohl-Patalong, Uta. 2006. Jenseits von Opferrolle und kollektivem Subjekt? Perspektiven feministischer Theologie. *Evangelische Theologie*. 66. Jg. 2-2006: 86-94.

Pöhlmann, Horst Georg. 2002. *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*. 6., überarbeitete und erweiterte Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser.

Pokorný, Petr. 1992. *Der Brief des Paulus an die Epheser*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Fascher, Erich. et al. Band 10/II. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Prekop, Jirina. 2002. *Einführung oder Die Intelligenz des Herzens*. München: Kösel Verlag.

Proksch, Otto. 1913. *Die Genesis*. Kommentar zum Alten Testament. Sellin, Ernst. Hg. Band I. Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung.

Rad, Gerhard von. 1982. *Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*. 8. Aufl. München: Chr. Kaiser Verlag.

Rad, Gerhard von. 1972. *Das erste Buch Mose. Genesis*. Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Weiser, Artur. Hg. Teilband 2/4. 9., überarbeitete Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rad, Gerhard von. 1949. *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12,9*. Das Alte Testament deutsch. Herntrich, Volkmar. Weiser, Artur. Hg. Teilband 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ratschow, Carl Heinz. 1987. *Von der Gestaltwerdung des Menschen. Beiträge zu Anthropologie und Ethik*. Keller-Wentorf, Christel. Repp, Martin. Hg. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Reicke, Bo. 1993. „Ehe/Eherecht/Ehescheidung III - Neues Testament“. *TRE*. Band IX. 318-325. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Rhode, Joachim. 1989. *Der Brief des Paulus an die Galater*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Band IX. Fascher, Erich. Rohde, Joachim. Wolff, Christian. Hg. 1. Aufl. der Neubearbeitung. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

- Rienecker, Fritz. Boor, Werner de. 1985. *Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament - Das erste Buch Mose, Kapitel 1 bis 11*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Risch, Gail S. 2006. Cohabitation – Social Fact and Ecclesial Opportunity. *INTAMS review. INTERNATIONAL Academy for Marital Spirituality*. Vol. 12/2: 190-198.
- Robbers, Gerhard. „Das Lebenspartnerschaftsgesetz – Intention und Bedeutung“. In: Bosinski, Hartmut A.G. Kirchhof, Paul. et al. 2001. *„Eingetragene Lebenspartnerschaft. Rechtssicherheit für homosexuelle Paare – Angriff auf Ehe und Familie?“. 45-56*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Rose, Seraphim Fr. 2000. *Genesis, Creation and Early Man. The Orthodox Christian Vision*. Platina: St. Herman of Alaska Brotherhood.
- Rosemeier, Karsten. 1994. Der Einfluß von Staat, Gesellschaft und Privatbereich auf die Behandlung betriebswirtschaftlicher Probleme in der Literatur der alten Betriebswirtschaftslehre bis 1898. In: Klein-Blenkers, Fritz. Hg. *Aufsätze zur Geschichte der Betriebswirtschaftslehre*. 231-261. Köln: Wirtschaftsverlag Bachem.
- Rosenau, Hartmut. 1999. „Schöpfungsordnung“. *TRE*. Band XXX. 356-358. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Rotter, Hans. „Ehe und homosexuelle Partnerschaft. Vergleichbares und Unterscheidendes in moraltheologischer Sicht“. In: Bosinski, Hartmut A.G. Kirchhof, Paul. et al. 2001. *„Eingetragene Lebenspartnerschaft. Rechtssicherheit für homosexuelle Paare – Angriff auf Ehe und Familie?“. 30-44*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Rousseau, Philip. 1994. *Basil of Caesarea*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1976. *Emile. Oder über die Erziehung*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Rubio Hanlon, Julie. 2003. *A Christian Theology of Marriage and Family*. Mahwah: Paulist Press.
- Rüetschi, (kein Vorname angegeben). 1879. Ehe bei den Hebräern. In: Herzog, J.J. Plitt, G.T. (Hrsg.) *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 57-62. Leipzig: J.C. Heinrichs'sche Buchhandlung.
- Ruge, Corinna. 2006. Die Stellung der modernen Frau in Kirche und Welt heute. Was Frauen nach der Generation ‚Alice Schwarzer‘ wirklich erreichen können. *Katholische Bildung*. 107. Jg. November 2007. Heft 11: 450-462.

- Ryrie, Charles C. 1999. *Die Bibel verstehen. Das Handbuch systematischer Theologie für jedermann*. 2. Aufl. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft.
- Salzman, Todd A. Lawler, Michael G. 2006. Catholic Sexual Ethics: Complementarity and the Truly Human. *Theological Studies*. Vol. 67/3: 625-652.
- Sartre, Jean-Paul. 1989. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Schaeffer, Francis A. 1998. *Die große Anpassung. Der Zeitgeist und die Evangelikalen*. 2. Aufl. Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung.
- Schaeffer, Francis A. 1976. *Genesis in Raum und Zeit. Der Anfang der biblischen Geschichte und seine Bedeutung für unser Welt- und Menschenbild*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag. Genf, Zürich, Basel: Haus der Bibel.
- Scharbert, Josef. 1983. *Genesis 1-11*. Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Plöger, Josef G. Schreiner, Josef. Hg. Würzburg: Echter Verlag.
- Schindler, L. Hahlweg, K. Revenstorf, D. 1998. *Partnerschaftsprobleme: Diagnose und Therapie. Therapiemanual*. 2., aktualisierte, vollständig überarbeitete Aufl. Berlin, Heidelberg, New York: Springer-Verlag.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. 1981. *Ethik (1812/13)*. Birkner, Hans-Joachim. Hg. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Schleiermacher, Friedrich. 1897. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Friedrich Schleiermacher*. Zweiter Theil. Unveränderter Abdruck der zweiten vom Verfasser überarbeiteten Ausgabe. Halle a.d.S.: Verlag von Otto Hendel.
- Schmidt, Martin. 1979. „Aufklärung/II. Theologisch“. *TRE*. Band 4. 594-608. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Schmidt, Wolf-Rüdiger. „Opium des Volkes? Über Medienreligion und die Entzauberung des Alltags“. In: Gangloff, Tilmann P. Abarbanell, Stephan. 1994. *Liebe, Tod und Lottozahlen. Fernsehen in Deutschland: Wer macht es? Was bringt es? Wie wirkt es?* 118-127. Hamburg, Stuttgart: J.F. Steinkopf Verlag.
- Schnackenburg, Rudolf. 1982. *Der Brief an die Epheser*. EKK Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Blank, Joseph. Schnackenburg, Rudolf. et al. Hg. Band X. Zürich: Benziger Verlag. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Schneider-Flume, Gunda. 1996. „Sünde/3. Dogmatisch“. *Evangelisches Kirchenlexikon*. Vierter Band S-Z. 3. Aufl. (Neufassung). 567-573. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Schneider, Theodor. „Der Einzige ist der Dreieine. Israels Gotteserfahrung und das christliche Glaubensbekenntnis“. In: Riedel-Spangenberg, Ilona. Zenger, Erich. Hg. 2006. *„GOTT BIN ICH, KEIN MANN“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag.* 40-54. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Schniedewind, William M. 2004. *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Schorb, Bernd. „Die Familie am Bildschirm. Wie das Fernsehen das Leben der Menschen verändert hat“. In: Gangloff, Tilmann P. Abarbanell, Stephan. 1994. *Liebe, Tod und Lottozahlen. Fernsehen in Deutschland: Wer macht es? Was bringt es? Wie wirkt es?* S. 21-30. Hamburg, Stuttgart: J.F. Steinkopf Verlag.
- Schorch, Stefan. „'Du bist ein verschlossener Garten'. Theologie, Anthropologie und Geschlechterverhältnis im AT“. In: Vouga, François. Hg. 2005. *WORT UND DIENST. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel.* 28. Band. 11-26. Bielefeld: Kirchliche Hochschule Bethel.
- Schrage, Wolfgang. 1999. *Der erste Brief an die Korinther.* EKK, Band VII/3. Teilband. Brox, Norbert. et al. Hg. Zürich, Braunschweig: Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.
- Schrage, Wolfgang. 1991. *Der erste Brief an die Korinther.* EKK, Band VII/1. Teilband. Zürich, Braunschweig: Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.
- Schulz von Thun, Friedemann. „Vom Befremden zum Miteinander. Über die Bedingungen der Verständigung, wenn der andere anders ist“. In: Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog. Hg. 2002. *Das Ende der Toleranz? Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft.* 176-186. München, Zürich: Piper Verlag.
- Schulze, Gerhard. 2000. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart.* 8. Aufl. Frankfurt a/Main, New York: Campus Verlag.
- Schumacher, Jörg. Stöbel-Richter, Yve. Strauß, Bernhard. Brähler, Elmar. 2004. Perzipiertes elterliches Erziehungsverhalten und partnerbezogene Bindungsmuster im Erwachsenenalter. *Psychotherapie, Psychosomatik und Medizinische Psychologie.* 54. Jg. Januar 2004: 148-154.
- Schumacher, Joseph. „Der moderne Mensch und sein Weg zum dreieinigen Gott“. In: _____. 1993. *Der dreifaltige Gott und das Leben des Christen. Internationales theologisches Symposium zur Trinitätslehre (28./29.11.1991).* Studien zur Theologie und Geschichte. Schwaiger, Georg. Hg. 11. Band. Münchener Universitätschriften. Katholisch-theologische Fakultät. 8-32. St. Ottilien: EOS Verlag.

- Schüngel-Straumann, Helen. „Der Mensch als Bild Gottes nach Genesis 1. Frauenfeindliche Erblasten aufarbeiten“. In: Buser, Denise. Loretan, Adrian. Hg. 1999. *Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion*. 71-86. Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht (FVRR). Band 3. Pahud de Mortanges, René. Hg. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag Freiburg.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1988. *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Christine Schaumberger*. München: Chr. Kaiser Verlag. Mainz: Matthias Grünewald Verlag.
- Schwab, Reinhold. Barkmann, Claus. 1999. Räumliches Alleinsein im Alltag: Zur Bedeutung des Alleinseins für die seelische Gesundheit. *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie*. 47. Jg. Heft 2: 141-154.
- Schwiter, Karin. 2005. „Lebensentwürfe. Eine empirische Untersuchung des biografischen Handelns junger Männer und Frauen“. Dissertationsprojekt an der Universität Zürich. www.geo.unizh.ch/~karin/Projektskizze.pdf. Eingesehen am 7.7.2006.
- Schwöbel, Christoph. „Reconciliation: from Biblical Observations to Dogmatic Reconstruction“. In: Gunton, Colin E. Hg. 2003. *The Theology of Reconciliation*. 13-38. London, New York: T&T Clark.
- Schwöbel, Christoph. 2002. *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schwöbel, Christoph. „Imago Libertatis: Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes“. In: Schwöbel, Christoph. 2002. *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*. 227-256. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schwöbel, Christoph. 1992. *God: Action and Revelation*. Studies in Philosophical Theology. Adriaanse, H.J. Brümmer, Vincent. Hg. Kampen: KoK Pharos Publishing House.
- Seebaß, H. 1997. „Ehe II“. *TBLNT*. Band I: 290.
- Seebaß, Horst. 1991. „Liebe/II. Altes Testament“. *TRE*. Band XXI: 128-133. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Seneca, Lucius Annaeus. 1992. *Vom glücklichen Leben*. Aus dem Lateinischen von Heinz Berthold. Frankfurt a/Main, Leipzig: Insel Verlag.
- Senna, Viviane. „Tugend oder Grundrecht? Von der Verantwortung im Alltag“. In: Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog. Hg. 2002. *Das Ende der Toleranz? Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft*. 187-192. München, Zürich: Piper Verlag.

- Sennet, Richard. 1998. *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin Verlag.
- Siegel, Daniel J. 2006. *Wie wir WERDEN die wir SIND. Neurobiologische Grundlagen subjektiven Erlebens & die Entwicklung des Menschen in Beziehungen*. Paderborn: Junfermann Verlag.
- Signer, Michael A. „The Covenant in Recent Theological Statements“. In: Korn, Eugene B. Pawlikowski, John T. Hg. 2005. *Two Faiths, One Covenant? Jewish and Christian Identity in the Presence of the Other*. 111-124. New Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Simkins, Ronald A. 2000. „Image of God“. *Eerdmans Dictionary of the Bible*. 631-632. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing.
- Singly, François de. 1994. *Die Familie der Moderne. Eine soziologische Einführung*. Aus dem Französischen übersetzt von Mechtild Rahner. Mit einem Nachwort von Franz Schultheis. éditions discours. Klassische und zeitgenössische Texte der französischsprachigen Humanwissenschaften. Schultheis, Franz. Pinto, Louis. Hg. Band 3. Konstanz: UVK Universitätsverlag.
- Slenczka, Reinhard. 2007. Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot. Dogmatische Beurteilung der ‚Bibel in gerechter Sprache‘. *Lutherische Beiträge*. 12. Jg. Heft 2: 128-143.
- Smend, Rudolf. 1988. „Über die Epochen der Bibelkritik“. In: Smend, Rudolf. 2004. *Bibel und Wissenschaft. Historische Aufsätze*. 29-50. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Söding, Thomas. 1998. *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament - unter Mitarbeit von Christian Münch*. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Verlag Herder.
- Sommavilla, Guido. 1995. *Dio: Una sfida logica*. Milano: Rizzoli.
- Spener, Philipp Jakob. 2002. *Erste Geistliche Schrifften. 1699. Predigten 1668 – 1681*. Eingeleitet von Dietrich Blaufuß und Klaus vom Orde. Philipp Jakob Spener Schriften. Beyreuther, Erich. Blaufuß, Dietrich. Hg. Band VIII. Teil 1. 1. Halbband. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag.
- Spener, Philipp Jakob. 1999. *Theologische Bedencken und andere Brieffliche Antworten. 3. Capitel. Pflichten gegen Gott / die Obern / den nechsten und sich selbs*. Nachdruck der Ausgabe Halle 1701. Philipp Jakob Spener Schriften. Beyreuther, Erich. Hg. Band XII.1. Korrespondenz. Theologische Bedencken II. Theil. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag.
- Splett, Jörg. 2006. Der Mensch – männlich und weiblich erschaffen. *Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio‘*. 35. Jg. Juli/August 2006: 328-335.

- Statistisches Bundesamt. 2006. *Leben in Deutschland. Haushalte, Familien und Gesundheit – Ergebnisse des Mikrozensus 2005*. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.
- Stewart Van Leeuwen, Mary. „Is Equal Regard in the Bible?“. In: Blankenhorn, David. Browning, Don. Stewart Van Leeuwen, Mary. 2004. *Does Christianity Teach Male Headship? The Equal-Regard Marriage and Its Critics*. Religion, Marriage, and Family. Browning, Don S. Clairmont, David. Hg. S. 13-22. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing.
- Strätz, Hans-Wolfgang. „Ehe und Familie als Institute des bürgerlichen Rechts – Eine Bestandsaufnahme im Hinblick auf die faktische und rechtliche Gleichstellung der nichtehelichen Lebensgemeinschaft“. In: *ESSENER GESPRÄCHE zum Thema STAAT UND KIRCHE (35)*. 2001. Marré, Heiner. Schümmelfeder, Dieter. Kämpfer, Burkhard. Hg. 13-61. Münster i.W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Sumner, Sarah. 2003. *Men and Women in the Church. Building Consensus on Christian Leadership*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Tassotti, Stefania. 2005. Donna, se tu conoscesti il dono di Dio... Una rilettura al femminile della vita consacrata/1. *Vita Consacrata*. Anno XLI. Luglio/Agosto 2005/4: 372-390.
- Tertullian. 1952. *Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch*. München: Kösel Verlag.
- Thatcher, Adrian. 2002. Marriage and Love: Too Much of A 'Breakthrough'? *INTAMS review. INTERNATIONAL Academy for Marital Spirituality*. Vol. 8/1: 44-54.
- Thiele, Friedrich. 1996. *Was wir glauben. Leitfaden evangelischer Dogmatik*. 2. neubearbeitete Aufl. Neukirchen-Vluyn: Aussaat Verlag.
- Thielicke, Helmut. 1991. *Das Bilderbuch Gottes. Reden über die Gleichnisse Jesu*. 6. Aufl. der Taschenbuch-Ausgabe. Stuttgart: Quell Verlag.
- Thielicke, Helmut. 1972. *Theologische Ethik. 1. Band: Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung*. 4., durchgesehene Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Thilo, Hans-Joachim. 1978. *Ehe ohne Norm? Eine evangelische Ehe-Ethik in Theorie und Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thiselton, Anthony C. 1980. *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*. Exeter: The Paternoster Press.
- Tillich, Paul. 1973. *Systematische Theologie. Band I*. 4. Aufl. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

- Towner, Wayne Sibley. 2001. *Genesis*. Westminster Bible Companion. Miller, Patrick D. Bartlett, David L. Hg. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Tucker, Lucy. 2006. The truth about sex. *homiletic and pastoral review*. Vol. CVI/8: 13-17.
- Türcke, Christoph. „Moral im Plural. Von der Vielfalt der Wertvorstellungen“. In: Kemper, Peter. Sonnenschein, Ulrich. Hg. 2003. *Glück und Globalisierung. Alltag in Zeiten der Weltgesellschaft*. 152-161. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Unger, Felix. „Was in unseren Genen schlummert. Toleranz und Toleranzen in der Wissenschaft“. In: Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog. Hg. 2002. *Das Ende der Toleranz? Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft*. 83-88. München, Zürich: Piper Verlag.
- Vallet, Ronald E. 2001. *The Steward Living in Covenant. A New Perspective on Old Testament Stories. Includes Dramas and Choral Readings by Wanda Vassallo*. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing. Manlius: REV/Rose Publishing.
- Vansteenwegen, Alfons. 2002. Comment dire 'oui': Aspects psychologiques de la décision de se marier. *INTAMS review. INTERNATIONAL ACADEMY FOR MARITAL SPIRITUALITY*. Vol. 8/II: 209-216.
- Veijola, Timo. 2000. „Segen/Segen und Fluch / II. Altes Testament“. *TRE*. Band XXXI. 76-79. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Vester, Heinz-Günter. 1993. *Soziologie der Postmoderne*. München: Quintessenz Verlag.
- Volf, Miroslav. „'The Trinity is Our Social Programme': The Doctrine of The Trinity and the Shape of Social Engagement“. In: Torrance, Alan J. Banner, Michael. Hg. 2006. *The Doctrine of God and Theological Ethics*. 105-124. London, New York: T&T Clark International.
- Wacker, Marie-Theres. „Wann ist der Mann ein Mann – oder: Geschlechterdisput vom Paradiese her“. In: Wacker, Marie-Theres. Rieger-Goertz, Stefanie. Hg. 2006. *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch*. 93-114. Berlin: Lit-Verlag.
- Waltke, Bruce K. Fredricks, Cathi J. 2001. *Genesis. A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan.
- Ware, Bruce A. „Male and Female Complementarity and the Image of God“. In: Grudem, Wayne. Hg. 2002. *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood*. Foundations for the Family Series. 71-92. Wheaton: Crossway Books.

- Waschke, Ernst-Joachim. 2003. „Noah“. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 6. N-Q. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. 349-350. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Webster, John. „God and Conscience“. In: Torrance, Alan J. Banner, Michael. Hg. 2006. *The Doctrine of God and Theological Ethics*. 147-165. London, New York: T&T Clark International.
- Weinbach, Christine. „Die systemtheoretische Alternative zum Sex-und-Gender-Konzept: Gender als geschlechtsstereotypisierte Form ‚Person‘“. In: Pasero, Ursula. Weinbach, Christine. 2003. *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays*. 144-170. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Weinbach, Christine. Stichweh, Rudolf. „I. Geschlechtliche (In-)Differenz in modernen Gesellschaften: Theoretische Positionen. Die Geschlechterdifferenz in der funktional differenzierten Gesellschaft“. In: Heintz, Bettina. Hg. 2001. *Geschlechtersoziologie*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderhefte. Friedrichs, Jürgen. Mayer, Karl Ulrich. Schluchter, Wolfgang. Hg. 30-52. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Weiß, Hans-Friedrich. 1991. *Der Brief an die Hebräer*. 1. Auflage dieser Auslegung. Hahn, Ferdinand. Hg. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 13. Band. 15. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Westermann, Claus. 1999. *Welt und Mensch im Urgeschehen. Die biblische Urgeschichte Genesis (1. Mose) 1-11*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Westermann, Claus. 1985. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe. Band 6. 2. Aufl. Beyerlin. Walter. Hg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Westermann, Claus. 1974. *Genesis. 1. Teilband: Genesis 1-11*. Biblischer Kommentar Altes Testament. Band I/1. Herrmann, Siegfried. Wolff, Hans Walter. Hg. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.
- Westermann, Claus. 1971. *Schöpfung*. Themen der Theologie. Band 12. Schultz, Hans Jürgen. Hg. Berlin, Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Westermann, Claus. 1968. *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Wieck, Wilfried. 1988. *Männer lassen lieben. Die Sucht nach der Frau*. 8. Aufl. Stuttgart: Kreuz Verlag.

- Wiefel, Wolfgang. 1998. *Das Evangelium nach Matthäus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Fascher, Erich. et al. Hg. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Wischmeyer, Oda. 2004. „Schöpfung/IV. Neues Testament“. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 7. R-S. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. 973-974. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wischmeyer, Oda. 1991. „Liebe/IV. Neues Testament“. *TRE*. Band XXI. 138-146. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Wolf, Naomi. 1993. *Die Stärke der Frauen. Gegen den falsch verstandenen Feminismus*. München: Droemer Knauer.
- Wolff, Hans Walter. 1977. *Anthropologie des Alten Testaments*. 3. Aufl. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Whybray, R.N. 2001. „Genesis“. *The Oxford Bible Commentary*. Barton, John. Muddiman, John. Hg. 38-66. Oxford: University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1996. *Wittgenstein. Ausgewählt und vorgestellt von Thomas H. Macho*. Philosophie jetzt! Sloterdijk, Peter. Hg. München: Diederichs.
- Wittwer, Héctor. 2002. „Vernunft/I. Philosophisch-ethisch“. *TRE*. Band XXXIV. 574-577. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Wuketits, Franz M. 1998. *Naturkatastrophe Mensch. Evolution ohne Fortschritt*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Zager, Werner. 2000. „Segen/Segen und Fluch / III. Neues Testament“. *TRE*. Band XXXI. 79-84. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Zimmerli, Walther. 1985. *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*. 5. Aufl. Theologische Wissenschaft. Andresen, Carl et al. Hg. Band 3,1. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Zimmerling, Peter. „Die Bedeutung der Gemeinschaft für den Menschen angesichts der Postmoderne“. In: Hille, Rolf. Klement, Herbert H. Hg. 2004. *Ein Mensch – was ist das? Zur theologischen Anthropologie. Bericht von der 13. Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT). 14.-17. Sept. 2003 in Bad Blankenburg*. 217-232. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag. Giessen, Basel: Brunnen Verlag.
- Zulehner, Paul M. Hg. 2003. *MannsBilder. Ein Jahrzehnt Männerentwicklung*. Im Auftrag des Bundesministeriums für soziale Sicherheit, Generationen und Konsumentenschutz. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Zulehner, Paul M. Volz, Rainer et al. 1998. *Männer im Aufbruch. Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen. Ein Forschungsbericht*. Studie im Auftrag der Männerarbeit der Evangelischen Kir-

che in Deutschland sowie der Gemeinschaft der katholischen Männer Deutschlands (Zusammenfassung). <http://www.univie.ac.at/pastoral-theologie/lbi/seiten/download/BRD%20summary.pdf> – eingesehen und ausgedruckt am 22.8.2007.

_____. www.pastoralpsychologie.de/downloads/Lartey.doc. Global views for Pastoral Care and Counselling: Post-modern, post-colonial, post-Christian, post-human, post-pastoral. Eingesehen am 5.7.2003.

_____. 1985. *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Nach dem Urtext von Franz Eugen Schlachter*. Genf: Genfer Bibelgesellschaft.

CURRICULUM VITÆ

Als Jüngstes von vier Kindern wurde ich am 26. Juni 1965 in der Nähe von Bern (Schweiz) geboren. Nach Abschluss der obligatorischen Schulzeit absolvierte ich eine Ausbildung zur Kauffrau und ging daraufhin für mehrere Monate nach England, um meine Sprachkenntnisse aufzubessern. Diese konnte ich daraufhin bei meiner mehrjährigen Tätigkeit als Flight Attendant bestens einbringen. Um zugleich meine Touristikkenntnisse zu erweitern, absolvierte ich berufsbegeleitend eine Ausbildung zur Reiseleiterin. Nachdem ich den Eindruck gewonnen hatte, genug von der Welt gesehen zu haben, nahm ich eine Herausforderung als Kauffrau an und war daraufhin rund zehn Jahre in diesem Berufsfeld tätig. Während dieser Zeit habe ich unter anderem ein dreimonatiges Volontariat bei Wycliffe in Melbourne (Australien) absolviert, welches mir nicht nur einen Einblick in die Personalarbeit gewährt, sondern zugleich die Möglichkeit geboten hat, die vielfältigen Tätigkeitsbereiche und Herausforderungen einer weltweit tätigen Missionsgesellschaft kennenzulernen.

Da ich mich schon seit Jahren für psychologische und theologische Fragestellungen interessierte, begann ich nach bestandener Aufnahmeprüfung zum Studium im Oktober 2000 an der Theologischen Hochschule in Friedensau (Deutschland) ein Intensivstudium zum Magister Artium in Sozialen Verhaltenswissenschaften und Biblisch-Systematischer Theologie, welches ich Ende 2003 erfolgreich abschliessen konnte. Parallel dazu absolvierte ich an der Columbia International University in Stuttgart-Korntal (Deutschland) von Januar 2001 bis Dezember 2004 ebenfalls erfolgreich ein Studium zum Master of Arts in General Theological Studies.

Nach meiner Rückkehr in die Schweiz war ich während knapp zweier Jahre als Psychologin für Assessment, Coaching und Sondercoaching in einem Programm für erwerbslose Jugendliche tätig. Da ich mich bereits während der Studienzeit mit grundlegenden Fragen zum Geschlechterverhältnis beschäftigte, habe ich mich zur Erarbeitung der vorliegenden Studie entschlossen; diese konnte ich im Januar 2006 an der UNISA beginnen und damit gleichzeitig meinem grossen (interdisziplinären) Forschungsinteresse entgegenkommen.